# Forschungen

zur

# Geschichte des neutestamentlichen Kanons

und

# der altkirchlichen Literatur

herausgegeben von

**Th. Zahn.**

V. Teil.

I. Paralipomena von **Th. Zahn.**

II. Die Apologie des Aristides untersucht und wiederhergestellt von **R. Seeberg.**

---

**Erlangen** und **Leipzig.**

**A. Deichert**'sche Verlagsbuchhandlung Nachf.
(Georg Böhme).

1893.

28/4. 93

13,5

K. b. Hof- u. Univ.-Buchdruckerei von Fr. Junge (Junge & Sohn), Erlangen.

# Inhalt.


| | Seite |
|---|---|
| I. **Paralipomena** von Th. Zahn | 1—158 |
| 1. Die Chronologie des Montanismus | 3—57 |
| 2. Avercius Marcellus von Hieropolis | 57—99 |
| 3. Apollinaris, Apollinarius, Apolinarius | 99—109 |
| 4. Über einige armenische Verzeichnisse kanonischer und apokrypher Bücher | 109—157 |
| Beigabe: Der griechische und der lateinische Henoch | 158 |
| II. **Die Apologie des Aristides** untersucht und wiederhergestellt von R. Seeberg | 159—414 |
| 1. Die Überlieferung des Textes | 161—210 |
| 2. Litterarische Beziehungen; zur Geschichte des Buchs | 211—247 |
| 3. Die Abfassungszeit der Apologie des Aristides, die Anordnung des Werks, sowie der schriftstellerische und theologische Charakter desselben | 248—316 |
| 4. Wiederherstellung des Textes der Apologie nach der syrischen Übersetzung und den griechischen und armenischen Fragmenten | 317—408 |
| Verzeichnis der aus der Apologie des Aristides erhaltenen griechischen Wörter | 409—414 |
| Beigabe von Th. Zahn: Eine Predigt und ein apologetisches Sendschreiben des athenischen Philosophen Aristides | 415—437 |

# Paralipomena

von

Theodor Zahn.

# I. Die Chronologie des Montanismus.

1. Die Dankbarkeit, welche wir dem Eusebius für seine Auszüge aus den für die Kirchengeschichte des 2. Jahrhunderts wichtigen zeitgenössischen Quellenschriften schulden, darf uns nicht bestimmen, ihm ein chronologisches Wissen zuzuschreiben, welches über die von ihm uns mitgetheilten Angaben der Quellen hinausgeht, zumal wo es sich um eine geistige Bewegung wie den Montanismus handelt, welche sich mit den chronologisch bestimmbaren Thatsachen der politischen Geschichte nicht unmittelbar berührt, und welche auch nicht so bald zu bedeutenden kirchlichen Handlungen geführt hat, die ihrerseits chronologisch zu bestimmen sind. Wenn Eusebius in der Chronik zu a. Abr. 2187 = 171 p. Chr.[1] die Blüthezeit des Apolinarius oder Apollinaris[2] von Hierapolis ansetzt und zum folgenden Jahr 172 bemerkt: „Phrygum pseudoprophetia orta est", so sind das zwei ganz gleichartige Angaben und die zweite ebensowenig als überliefertes Datum eines Einzelereignisses zu betrachten, als die erste. Der Name des Apolinarius ist in der Vorstellung des Eusebius mit den Anfängen der montanistischen Bewegung verknüpft; denn Apolinarius hat, wie Eusebius anderwärts sagt, gegen den Montanismus geschrieben, als Montanus und seine Prophe-

1) Eus. chron. ed. Schoene II, 172. Für die Umrechnung cf. A. v. Gutschmid, De temporum notis, quibus Eusebius utitur in chronicis canonibus, Kiliae 1868, p. 27. Für die Zeit von a. Abr. 2017—2209 ist 2016 zu subtrahiren, für die Zeit von a. Abr. 2210—2343 dagegen 2018. In der Bearbeitung des Hieronymus steht zwischen den beiden oben angeführten Daten noch die Blüthe des Dionysius von Korinth (cf. Syncellus), und es folgt Tatian als Stifter der Enkratitensekte (cf. Chron. pasch. bei Schoene).

2) Ueber die richtige Form dieses Namens s. die unten folgende Abhandlung.

tinnen noch am Leben waren und die Zeitgenossen durch ihr Weissagen aufregten[1]. Dies letztere muß Eusebius der ihm vorliegenden Schrift des Apolinarius entnommen haben. In dreifachem, überladenem Ausdruck spricht er aus, daß Apolinarius nicht als ein nachgeborener Historiker, sondern als ein Zeitgenosse des Anfangs der montanistischen Bewegung und der Anstifter derselben geschrieben habe, was von anderen antimontanistischen Schriftstellern, wie von dem vielberufenen Anonymus und von Apollonius nicht gilt. Die Zeit, da „noch Montanus“ selbst und seine Genossinnen wirkten, gilt dem Eusebius eben darum, weil jene noch lebten, als die Anfangszeit der montanistischen Bewegung, welche ihre Stifter und dessen Genossinnen überlebt hat.

Ueber die Abfassungszeit der antimontanistischen Schrift des Apolinarius besaß Eusebius, abgesehen von dem Gesagten, keine nähere Kunde. Er versichert zwar, dass Apolinarius diese nach seinen übrigen Schriften, später als diese geschrieben habe. Dies könnte aber als glaubwürdig nur unter der Voraussetzung gelten, daß Apolinarius in der antimontanistischen Schrift sich als Autor der sämtlichen von Eusebius (IV, 27) aufgezählten Schriften bekannt hätte. Das ist aber unglaub-

---

1) Nach Aufzählung der übrigen Schriften des Apolinarius sagt Eusebius h. e. IV, 27 *καὶ ἃ μετὰ ταῦτα συνέγραψε κατὰ τῆς τῶν Φρυγῶν αἱρέσεως, μετ' οὐ πολὺν καινοτομηθείσης χρόνον, τότε γε μὴν ὥσπερ ἐκφύειν ἀρχομένης, ἔτι τοῦ Μοντανοῦ ἅμα ταῖς αὐτοῦ ψευδοπροφήτισιν ἀρχὰς τῆς παρεκτροπῆς ποιουμένου.* Diese Worte sind von Harnack (Texte und Unters. I, 1, 233) und, wie es scheint unter dem Einfluß von dessen äußerst fehlerhafter Uebersetzung auch von Völter (Zeitschr. f. wiss. Th. XXVII, 25) dahin misverstanden worden, daß der Montanismus bald nach der Bestreitung durch Apolinarius „offen“, also offener als bisher, „ans Licht getreten“ oder „einen neuen Aufschwung genommen“ habe. Hält man sich an die wirkliche Bedeutung von *καινοτομηθείς* „neu erfunden, gestiftet, eingeführt“, erinnert man sich ferner, was die dabei stehende Zeitbestimmung anlangt, an eine sehr gewöhnliche griechische Redewendung (Winer, Gramm. § 61, 4 etc. 6. Aufl. S. 492; Kühner, Griech. Gr. II, 288), und beachtet man endlich die Stellung des *ἔτι*, so wird man nicht zweifeln, daß zu übersetzen ist: „und was er nach diesen (genannten Schriften) gegen die phrygische Sekte geschrieben hat, nicht lange Zeit nach ihrer Stiftung, da sie eben damals gleichsam hervorzusprossen anfing, während noch Montanus und seine falschen Prophetinnen die Anfänge der (montanistischen) Ausschreitung machten.“

lich; denn was könnte ihn bewogen haben, in einer den ernstesten und brennendsten praktischen Fragen des kirchlichen Lebens gewidmeten Schrift seine bisherigen literarischen Verdienste unter genauer Titelangabe herzuzählen. Daran ist um so weniger zu denken, als diese Schrift des Apolinarius nicht ein eigentliches Buch, sondern ein kirchliches Sendschreiben gewesen ist. Dies ergibt sich nämlich aus Eus. h. e. V, 19 unter der unanfechtbaren Voraussetzung, daß Serapion von Antiochien in seinem Sendschreiben an Karikus und Pontius sich auf dieselbe Schrift des Apolinarius bezieht, welche Eusebius IV, 27 erwähnt und V, 16, 1 nochmals berührt hat. Man müßte sonst annehmen, daß Apolinarius zwei verschiedene Schriften gegen den Montanismus gerichtet hat. Die einzige, von der wir wissen, nennt aber Serapion nicht *σύγγραμμα*, oder ähnlich, sondern *γράμματα*. Das heißt aber nicht „das Buch“ oder gar „die Schriften“ [1], sondern „ein Schreiben, ein Brief oder Briefe“. Aus diesem Sendschreiben aber war nicht nur des Apolinarius eigene Meinung, sondern nach Serapion (Eus. V, 19, 2) auch die der ganzen Brüderschaft in der Welt zu ersehen. Es waren darin also bereits Urtheile anderer Kirchenlehrer aus verschiedenen Ländern verzeichnet. Dies sagt aber Eusebius auch ausdrücklich. Nachdem er nämlich an der Hand von Serapions Schrift die zustimmenden Unterschriften eines Märtyrers Aurelius Quirinius und eines Bischofs Aelius Publius Julius mitgetheilt hat, fügt er noch hinzu: *καὶ ἄλλων δὲ πλειόνων τὸν ἀριθμὸν ἐπισκόπων συμψήφων τούτοις ἐν τοῖς δηλωθεῖσι γράμμασιν αὐτόγραφοι φέρονται σημειώσεις.* Daß hierunter nicht der Brief des Serapion, sondern die Schrift des Apolinarius zu verstehen sei, wird schon dadurch ziemlich sicher, daß nur die letztere vorher als *γράμματα*, diejenige des Serapion dagegen zweimal als *ἐπιστολή* bezeichnet war. Ferner ist durch nichts angedeutet oder sonst wahrscheinlich zu machen, daß an dem Brief des Serapion an

---

1) So Harnack l. l. 233. Auch der Ausdruck des Eusebius (IV, 27) „was Apolinarius gegen die phrygische Sekte geschrieben hat“ (cf. V, 19, 1 *τὰ Ἀπολιναρίου κατὰ τῆς δηλωθείσης αἱρέσεως*) hält sich von der Bezeichnung der Arbeit als eines größeren und gelehrten Werkes fern. Eher könnte eine Mehrheit solcher Werke so bezeichnet sein; wenn aber dies nicht, so ist zu übersetzen und zu verstehen, wie ich sagte.

Karikus und Pontius auswärtige Bischöfe mitbetheiligt gewesen sind [1]. Dagegen hatte Serapion von der Schrift des Apolinarius behauptet, daß daraus zu erkennen sei, wie die sogenannte neue Prophetie bei der ganzen Brüderschaft in der Welt verabscheut worden sei. Eben hiefür bilden die von Eusebius nach Serapion buchstäblich angeführten Unterschriften, besonders diejenige eines thracischen Bischofs [2], und

---

1) Cf. Bonwetsch, Gesch. des Montanismus S. 31. Wenn derselbe die beiden anderen Möglichkeiten offen läßt, daß Serapion entweder ein Synodalausschreiben kleinasiatischer Bischöfe oder ein Gutachten auswärtiger Bischöfe in seiner Schrift mitgetheilt habe, so wird er erstens den oben vorgetragenen exegetischen Erwägungen nicht gerecht, und zweitens erklärt er nicht, warum Eusebius das nicht gesagt und statt dessen nur die Berufung Serapions auf die Schrift des Apolinarius hervorgehoben hat.

2) Debeltus (Develtum oder wie sonst noch der Name geschrieben wird, s. Forbiger, Alte Geographie III², 741), die römische Kolonie in Thracien, deren Bischof Aelius Publius Julius ist, ist das heutige Burgas. Das Anchialus, welches dieser Bischof als Wohnort, wohl auch als Bischofssitz des Sotas erwähnt, ist also auch nicht die cilicische Stadt dieses Namens in der Nähe von Tarsus, sondern das dicht bei Burgas an der Küste von Rumelien gelegene Anchialos. Daß ein dort wohnhafter Christ oder Bischof sich persönlich mit der Prophetin Priscilla berührt hat, ist ebenso wenig wunderbar, als daß in der Schrift des Apolinarius von Hierapolis eine Zustimmungserklärung eines thracischen Bischofs zur Verdammung des Montanismus enthalten war. Allerdings wird jener Sotas von Anchialus nicht in seiner Heimat, sondern in Phrygien mit Priscilla zusammengetroffen sein; aber es kann das bei Gelegenheit einer durch ganz etwas Anderes veranlaßten Reise des Sotas geschehen sein. Der Bischof von Debeltus braucht überhaupt nicht an jenen ersten aus Anlaß des Montanismus in Phrygien abgehaltenen Synoden (Eus. V, 16, 10. 16. 17) theilgenommen zu haben. sondern kann als auswärts wohnender Bischof von Apolinarius zu einer zustimmenden Aeußerung aufgefordert worden sein, ohne jemals in Kleinasien gewesen zu sein. Die näheren Umstände können wir aus den drei Zeilen des thracischen Bischofs natürlich nicht deutlich erkennen. Daraus, daß er den Sotas von Anchialus *μακάριος* nennt, folgt freilich nicht, daß derselbe nicht mehr am Leben war (cf. dagegen in Kürze Eus. h. e. V, 16, 15; VI, 11, 6). Aber warum betheuerte er mit einem Eide, daß der selige Sotas einst die Priscilla zu exorcisiren versucht habe? Die natürliche Erklärung ist doch die, daß Sotas in Anchialus nicht mehr selbst als Zeuge auftreten kann, und daher der Bischof der Nachbarstadt Debeltus auf Grund seiner persönlichen Bekanntschaft mit Sotas dies bezeugen muß. Hatte Sotas bei den ersten

die zusätzliche Bemerkung des Eusebius, daß solcher Unterschriften noch mehrere vorhanden seien, den urkundlichen Beleg. Diese Unterschriften waren also zweifellos in der Schrift des Apolinarius, in der Schrift des Serapion aber nur insofern enthalten, als dieser das Schriftstück des Apolinarius vollständig oder bruchstückweise mitgetheilt hatte. Der scheinbare Selbstwiderspruch des Eusebius, welcher darin zu liegen scheint, daß er einmal sagt, die fraglichen Unterschriften seien in der *ἐπιστολή* des Serapion zu lesen (V, 19, 3), und sodann, dieselben seien in den vorher erwähnten *γράμματα* des Apolinarius enthalten (V, 19, 4), löst sich sehr einfach. Wenn Serapion seinen Freunden schreibt, er habe ihnen das Schreiben des Apolinarius zugeschickt, so wird das, wie in anderen ähnlichen Fällen [1], in der Form geschehen sein, daß Serapion eine Ab-

---

Kämpfen der phrygischen Geistlichkeit mit den neuen Propheten eine Rolle gespielt, so kann eben dies den Apolinarius veranlaßt haben, das Zeugnis des entfernt wohnenden Mannes schriftlich einzuholen, worauf dann, da Sotas inzwischen gestorben, der Bischof von Debeltus antwortete.

1) Cf. Polykarps Brief an die Philipper (13, 2), welchem eine Anzahl von Briefen des Ignatius in Abschrift beigefügt war, die erste Sylloge Ignatiana. Dem Bericht der Gemeinde von Lyon über die Martyrien vom J. 177, welcher an die asiatischen und phrygischen Christen gerichtet war, wurden ebenso beigefügt 1) verschiedene im Gefängnis geschriebene Briefe der inzwischen verstorbenen Märtyrer an die asiatischen Brüder, 2) ein solches derselben Confessoren an Eleutherus von Rom, 3) wahrscheinlich aber auch ein Schreiben der Gemeinde von Lyon an Eleutherus, Eus. V, 3, 4 — 4, 2 cf. V, 1, 3. Zur Abwehr vorgekommener Confusionen cf. Prot. RE. VII², 138 f. Voigt, Eine verschollene Urkunde des antimont. Kampfs S. 77 A. 1 behauptet, schwerlich mit Recht, daß nach Rom nur ein Schreiben der Märtyrer von Lyon durch Irenaeus gebracht worden sei. Von diesem handelt Eus. V, 4, 1 f. Vorher aber schreibt er: „Die Brüder in Gallien (die Gemeinden von Lyon und Vienne) fügen (am Schluß ihres Berichts über die Martyrien) ihr eigenes vorsichtiges und sehr rechtgläubiges Urtheil hierüber (über den Montanismus) hinzu, indem sie zugleich auch verschiedene Briefe der bei ihnen vollendeten Märtyrer vorlegten, welche diese, noch im Gefängnis befindlich, an die Brüder in Asien und Phrygien geschrieben hatten; indem sie außerdem aber auch an den damaligen römischen Bischof Eleutherus des Friedens wegen (Brief und Gesandte) schickten." Es dürfte doch klar sein, daß nicht der Relativsatz, in welchem die Märtyrer Subjekt sind, sondern der mit *ἐκθέμενοι* beginnende, übergeordnete Participialsatz hinter *διεχάραξαν* sich fortsetzt, daß also ebenso wie *ἐκθέμενοι* auch das hiezu gegensätzliche *οὐ*

schrift jenes Schreibens seinem eigenen Schreiben hinten angefügt hat. In dieser Verbindung, als Beilage und Anhang des Briefs des Serapion, hat Eusebius das Schreiben des Apolinarius gegen den Montanismus kennen gelernt. Er konnte daher ebensowohl sagen, im Brief des Serapion, als in dem Schreiben des Apolinarius seien jene eigenhändigen Zustimmungserklärungen zahlreicher Bischöfe enthalten. Aus dem Schreiben des Apolinarius mußte Eusebius entnehmen, daß es abgefaßt worden sei, nachdem die neue Prophetie ein Gegenstand kirchlicher Verhandlungen geworden war, welche sich bereits weit über die Ursitze des Montanismus hinaus, bis nach Thracien hin erstreckten. Da er nun in der früher geschriebenen Chronik die Entstehung des Montanismus zum J. 172 angesetzt hatte, so wird er aus dem Inhalt der antimontanistischen Schrift des Apolinarius geschlossen haben, daß sie erheblich später geschrieben sei. Die andere Beobachtung, welche ihn veranlaßte, dieselbe Schrift in die Anfangszeit des Montanismus zu verlegen, daß sie nämlich noch zu Lebzeiten Montans selbst und der Priscilla und Maximilla geschrieben war, brauchte ihn nicht in jener Schlußfolgerung zu hindern; denn die Anfangszeit des Montanismus ist, wie wir sahen, für Eusebius eben die Zeit, während welcher die Stifter noch lebten. Wann aber jene gestorben seien, war ihm nicht überliefert, und dies zu wissen, hat Eusebius sich nicht einmal den Schein gegeben. Er wird also angenommen haben, daß Apolinarius seine Schrift gegen den Montanismus etwa um 180 geschrieben habe. Nun kannte Eusebius die Apologie, welche Apolinarius an Marc Aurel gerichtet hatte, oder glaubte doch zu wissen, daß sie an diesen gerichtet war (h. e. IV, 26, 1; 27). Er wird daraus geschlossen haben, daß sie ebenso wie diejenige des Melito während der Jahre 170—176, in welchen Marc Aurel keinen Mitregenten hatte, geschrieben war. Obwohl Eusebius die Schrift des Apolinarius über das Passa nicht erwähnt, mag er doch etwas von der Betheiligung desselben an dem Osterstreit gewußt haben, welcher nach Melito (Eus. IV, 26, 3) in Laodicea ausbrach. Dieser fiel aber jedenfalls, schon darum, weil Melito darüber berichtet hatte, erheblich früher als um 180.

---

μὴν ἀλλὰ καὶ . . πρεσβεύοντες die gallischen Gemeinden zum Subjekt hat. Darum kehrt auch Eusebius c. 4, 1 mit gegensätzlichem Nachdruck zu den Märtyrern zurück.

Aus diesen und anderen Beobachtungen und Erwägungen mag Eusebius sich die Ansicht gebildet haben, daß die Schrift gegen den Montanismus später als die übrigen Schriften des Apolinarius geschrieben sei. Davon, daß Eusebius irgend welche für ihn verständliche Data absoluter Chronologie über die Abfassungszeit der antimontanistischen Schrift des Apolinarius oder über die Zeit des Todes der ersten montanistischen Propheten oder über den ersten Anfang der ganzen Bewegung überliefert bekommen habe, fehlt jede Spur, und eben deshalb darf das Gegentheil als sicher gelten. Allerdings las Eusebius bei dem Anonymus (V, 16, 7), daß Montanus unter dem Proconsulat des Gratus zuerst aufgetreten sei, und er las von einem Proconsul Aemilius Frontinus bei Apollonius (V, 18, 9). Aber er macht von diesen Daten keinen Gebrauch, sondern begnügt sich in Bezug auf die Anfänge und die Weiterentwicklung des Montanismus mit den unbestimmtesten Redensarten. Er hat ein Interesse daran, die Zeit der antimontanistischen Schriften, die er excerpirt, zu bestimmen. Aber er muß sich mit den relativen Angaben der Quellenschriften begnügen, auch wo er recht eigens auf die Abfassungszeit derselben reflektirt [1]. Darin liegt der Beweis dafür, daß Eusebius jene an sich absoluten Daten seiner Quellen nicht zu verificiren im Stande war. Wie sollte er aber auch dazu fähig gewesen sein? Es gab ja Consularfasten, in welchen er die Namen der nachmaligen Proconsuln Asiens möglicherweise als Consuln hätte auffinden können, obwohl wir mit Hülfe aller historischen und epigraphischen Gelehrsamkeit unserer Tage die Consulate gerade dieser beiden Proconsuln nicht nachweisen können. Aber Eusebius wird sich die auch für ihn wahrscheinlich vergebliche Mühe verständiger Weise erspart haben, sie zu suchen, da er auch nach Auffindung der Namen in den Consularfasten noch lange nicht gewußt hätte, in welchen Jahren Gratus und Frontinus zum Proconsulat in Asien gelangt sind. Es gab damals noch kein „Fastes des provinces asiatiques". Es kann nicht füglich bezweifelt werden, daß der Name des Proconsuls Statius Quadratus lange vor der Zeit des Eusebius, ja sogar von jeher am Schluß des Martyriums des

1) Eus V, 16, 18 in Bezug auf den Anonymus; V, 18, 12 in Bezug auf Apollonius. Dies auch gegen Voigt S. 56.

Polykarp genannt gewesen ist. Aber Eusebius, welcher den größten Theil dieses alten Berichts seiner Kirchengeschichte einverleibt, läßt diese genaue Zeitbestimmung weg, weil sie für ihn nichtssagend war; und er setzt den Tod Polykarps in der Chronik wie in der Kirchengeschichte unter Marc Aurel, statt unter Antoninus Pius, in der Chronik um 12 Jahre zu spät[1]. Die Provinzialen datirten nicht selten die in ihrer eigenen Provinz vorgefallenen Ereignisse der Gegenwart und der näheren Vergangenheit nach den Proconsulaten[2]. Für die Bewohner anderer Provinzen und für die Historiker der nachfolgenden Jahrhunderte waren diese Angaben chronologisch völlig werthlos.

Auch die Bemerkungen des Eusebius in seinem Bericht über die Schreiben der Confessoren und der Gemeinde von Lyon an die Gemeinden Asiens und Phrygiens und an Eleutherus von Rom in Sachen des Montanismus[3] zeugen von nichts weniger als von chronologischer Ueberlieferung im Besitz des Eusebius. Schon daß er nicht den Montan und seine Prophetinnen als damals lebende Personen, sondern mit einem sehr unbestimmten Ausdruck die Partei des Montanus, des Alcibiades und des Theodotus nennt, verbietet es uns, hier eine bestimmte Kunde über die Zeit des Wirkens und des Todes Montan's zu suchen. Wenn Eusebius bemerkt, daß eben damals im J. 177 diese Partei zuerst bei Vielen die Vermuthung erweckt habe, daß sie im Besitz wirklich prophetischer Begabung sei, und daß in Folge davon in den verschiedenen Kirchen eine Meinungsverschiedenheit bestanden habe, zu deren Beseitigung die Sendschreiben der Confessoren und das dieselben begleitende Urtheil der Gemeinde beitragen sollten, so ist damit nur das gesagt, was sich aus der Existenz jener Sendschreiben von selbst ergibt, daß nämlich das kirchliche

1) Eus. h. e. IV, 15; Chron. ad a. Abrah. 2183; cf. übrigens Forsch. IV, 266 f. 271 f. 274.

2) Cf. außer den drei im Text erwähnten Beispielen noch Eus. h. e. IV, 26, 3, auch die von Tertullian erwähnten afrikanischen Proconsulate (ad Scapulam 3. 4) und zahlreiche Inschriften (C. I. Gr. 2963c. 2965. 2966 etc.).

3) Eus. V, 3, 4 *τῶν δ' ἀμφὶ τὸν Μοντανὸν καὶ Ἀλκιβιάδην καὶ Θεόδοτον περὶ τὴν Φρυγίαν ἄρτι τότε πρῶτον τὴν περὶ τοῦ προφητεύειν ὑπόληψιν παρὰ πολλοῖς ἐκφερομένων κτλ.*

Urtheil über den Montanismus im Jahr 177 noch nicht ein einstimmiges war. Dies konnte dem Eusebius, welcher sich den Anfang der Bewegung um 172 dachte, nicht auffällig sein, und wiederum die Unfertigkeit des allgemeinen Urtheils der Kirche über den Montanismus im J. 177 konnte ihn nur in der Vorstellung bestärken, daß derselbe nicht gar viele Jahre vorher aufgekommen sei. Aber irgend welche sichere Grundlage für eine bestimmtere chronologische Vorstellung von den Anfängen des Montanismus finden wir in diesen Bemerkungen des Eusebius nicht. Wir müssen also in chronologischer Hinsicht überhaupt auf die Führung des Eusebius verzichten und müssen uns an die von ihm benutzten älteren Quellen halten, soweit er sie uns mitgetheilt hat.

2. Von den unmittelbar aus dem Kampf der Kirche mit dem Montanismus geborenen Schriften, von denen wir durch Eusebius einige Kunde haben, hat er selbst einige sogut wie unberücksichtigt gelassen. Diejenige des Miltiades, deren Thema oder Titel er aufbewahrt hat, scheint er nur aus der Schrift des Anonymus zu kennen, worin sie erwähnt war[1]. Eusebius theilt nichts daraus mit, und wir wissen eben nur, daß sie einige Zeit vor dem Werk des Anonymus erschienen war. Auch die antimontanistische Schrift des Claudius Apolinarius, aus welcher Eusebius nur die oben erörterten Zustimmungserklärungen mitgetheilt hat, gibt uns keinen Anhalt für die Chronologie des Montanismus. Wir wissen, wenn die oben S. 4ff. gegebenen Erklärungen von Eus. IV, 27 und V, 19 richtig sind, und wenn Eusebius mit dem, was er an ersterer Stelle sagt, Glauben verdient, nur dies, daß Apolinarius schrieb, als einerseits Montanus, Priscilla und Maximilla noch lebten, andrerseits aber bereits lebhafte kirchliche Verhandlungen und Korrespondenzen, welche sich bis zur Westküste des schwarzen Meeres erstreckten, geführt worden waren. Dies hätte für uns aber nur Werth, wenn wir die Abfassungszeit der Schrift des Apolinarius genauer bestimmen könnten. Dazu fehlen uns jedoch die Mittel. Hat er sich literarisch an dem Osterstreit betheiligt, welcher um 165 in Laodicea, also in der nächsten Nachbarschaft seines Wohnsitzes Hierapolis ausbrach,

---

1) Eus. V, 17, 1. Ueber den Text s. Gesch. d. K. II, 124 A. 2.

und hat er dem Marc Aurel, wahrscheinlich nach dem Tode des Lucius Verus und vor der Mitregentschaft des Commodus, also zwischen den Jahren 169 und 177, eine Apologie überreicht, so war Eusebius im Recht, wenn er seine Blüthezeit mit derjenigen des Melito ungefähr gleichsetzte und in der Chronik zu 171 anmerkte. Ob aber Apolinarius um 160 oder um 190 gegen den Montanismus geschrieben hat, läßt sich hieraus nicht ermitteln. Nur wenn die Chronologie des Montanismus anderweitig festgestellt ist, läßt sich danach bemessen, wann etwa Apolinarius gegen denselben geschrieben haben mag.

Nur einen Terminus ad quem gibt uns das, was Eusebius über die Betheiligung der Märtyrer und der Gemeinde von Lyon im J. 177 mittheilt. Eusebius mußte schon wegen seiner chronologischen Ansicht von der Anfangszeit des Montanismus (s. oben S. 3), aber auch aus theologischem und kirchlichem Interesse, um das Gewicht des relativ milden Urtheils der Lugdunenser über den Montanismus abzuschwächen, sehr geneigt sein, die Sendschreiben von Lyon möglichst nahe an den Ursprung des Montanismus heranzurücken. Um so auffälliger ist, daß er statt Montanus, Maximilla und Priscilla zu nennen, von der Partei des Montanus, des Alcibiades (oder Miltiades) und des Theodotus spricht [1]. Um so sicherer ist, daß Eusebius diese Namen in den Sendschreiben von Lyon gefunden hat. Statt der Prophetinnen nennen die Lugdunenser neben Montanus selbst zwei Männer, von denen wir sonst wenig hören, als Parteihäupter oder Parteistifter. Daraus lässt sich aber chronologisch nichts folgern, weder daß Montanus und Theodotus noch am Leben, noch daß die Prophetinnen bereits gestorben waren. Nach dem Anonymus, über welchen sogleich mehr zu sagen ist, scheint Theodotus nicht sowohl ein Prophet und Lehrer, als ein Mann von weltlichem Ansehen und Vermögen gewesen zu

1) Cf. S. 10 A. 3. Es hat einige Wahrscheinlichkeit, daß hier ebenso, wie anerkanntermaßen Eus. V. 17, 1, gegen die Hss. *Μιλτιάδης* statt *Ἀλκιβιάδης* zu lesen, und daß V, 16, 3 das überlieferte *Μιλτιάδης* festzuhalten ist; cf. Gesch. d. K. II, 124 f. A. 2. Es gab dann einen Führer der Montanisten Miltiades (V, 3, 4; 16, 3) und einen Antimontanisten und Apologeten gleichen Namens (V, 17, 1. 5; 28, 4; Tert. c. Valent. 5). Jedenfalls aber ist Eus. V, 3, 4 und 16, 3 der gleiche Name, sei es Alcibiades oder Miltiades zu lesen.

sein, welcher durch seinen frühzeitigen Beitritt der Ausbreitung der Partei förderlich war [1]. Als der Anonymus schrieb, war Theodotus ebenso wie Montanus und die Prophetinnen bereits gestorben, während man daraus, daß der Anonymus die Partei, gegen welche er schreibt, *τὴν τῶν κατὰ Μιλτιάδην* (oder *Ἀλκιβιάδην*) *λεγομένων αἵρεσιν* nennt, vielleicht schließen darf, daß dieser Miltiades oder Alcibiades noch am Leben war. Der „ersten" Zeit des Montanismus gehören alle diese Namen an, und ins dritte Jahrhundert hinein sind nur die Namen des Montanus, der Priscilla und Maximilla, nicht die des Theodotus und des Alcibiades berühmt geblieben. Ob aber im J. 177 die ganze Bewegung 5 oder 20 Jahr alt war, bleibt vorläufig ungewiß.

3. Einen festen Haltpunkt gewähren uns erst die umfangreichen Fragmente eines Anonymus bei Eus. V, 16. 17. Da die Versuche, denselben mit einem namhaften Schriftsteller aus dem Ende des 2. Jahrhunderts zu identificiren, noch immer nicht aussterben wollen, was dann für den Fall der Richtigkeit solcher Identifikation auch für die Chronologie von Wichtigkeit wäre, so ist zunächst hierüber ein Wort zu sagen. Am hartnäckigsten hat sich die Meinung behauptet, daß der Verfasser der Fragmente Apolinarius sei [2]. Sie ist zuerst durch Rufinus, welcher den ersten Theil von Eus. V, 16 stark verkürzt wiedergibt, in seiner hier dieses Namens kaum werthen Uebersetzung ausgedrückt. Vielleicht fand schon Rufin, wie spätere Griechen, bei Eusebius den durch mehrere noch vorhandene Hss. vertretenen Text vor [3], welcher es scheinbar

1) Eus. h. e. V, 16, 14 cf. die Anm. von Heinichen und Bonwetsch S. 156, welche jedoch beide das Richtige an der Auffassung des Valerius nicht ganz zum Recht kommen lassen. Freilich ist *πρῶτον . . . οἷον ἐπίτροπόν τινα* ein Vergleich und keine eigentliche Benennung seiner Stellung; aber der Vergleich weist doch auf die ökonomischen und socialen Angelegenheiten der Partei.

2) So z. B. Baronius zu a. 173 n. 9—12; Lequien, Oriens Christ. I, 833; Hefele, Conciliengesch. I², 83 A.; über Lightfoot s. folgende Anm.

3) Eus. h. e. V, 16, 2 bieten mehrere Hss. *ἀρχόμενος γοῦν τῆς κατ' αὐτῶν γραφῆς τῶν εἰρημένων* (*δή τις*, al. *ἤδη*) *πρῶτον ἐπισημαίνεται κτλ.* ohne die in Klammern gesetzten Worte s. Valesius, Heinichen und Routh, rel. II², 195. So las Nicephorus, wohl auch der Verfasser des Libellus synodicus (Mansi I, 723 *ὁ αὐτὸς πατήρ* sc. Apolinarius soll das berichtet haben, was der Anonymus bei Eus. V, 16, 13—15 aus-

möglich macht, gleich die erste Angabe des Eusebius über den Verfasser der fraglichen Schrift auf den vorher erwähnten Apolinarius zu beziehen. In der That ist dieser verstümmelte Text, rein stilistisch betrachtet, unerträglich. Eusebius sagt nur, daß einer der Zeitgenossen des Apolinarius, welche gleich diesem damals gegen den Montanismus als Schriftsteller auftraten, der Verfasser des umfangreichen, aus drei Büchern bestehenden Werkes sei. Hätte Eusebius in demselben irgendwo einen deutlichen Hinweis auf einen bestimmten, und zumal auf einen ohnehin namhaften Schriftsteller als Verfasser gefunden, so würde er ihn nicht beharrlich als Anonymus behandelt haben[1]. Nicht selbständige Kunde von dem Werk, sondern die bekannte Nachlässigkeit des Hieronymus hat das schon zur Zeit des Eusebius anonym fortgepflanzte Werk bald dem Rhodon, bald dem Apollonius zugeschrieben[2]. Erst moderne Un-

führlicher berichtet) und nach Lightfoot, Colossians Ed. 2 p. 56 die syrische Uebersetzung des Eusebius. Man müßte dann, wie es die Urheber der LA. jedenfalls gemeint haben, τῶν εἰρημένων unnatürlicher Weise als Apposition zu κατ' αὐτῶν fassen und auf die Montanisten beziehen. Auch so noch wäre die Darstellung des Eusebius seiner unwürdig. Nachdem er von mehreren anderen gelehrten Männern geredet hat, welche ebenso wie Apolinarius als Schriftsteller gegen den Montanismus aufgetreten seien und ihm einen reichen historischen Stoff dargeboten haben, konnte er nicht ohne Nennung des Namens oder sonst deutliche Rückweisung auf den davor genannten Apolinarius diesen wieder einführen. Lightfoot l. l. wollte die Autorschaft des Apolinarius für das erste der 3 Bücher des bei Eusebius als anonym bezeichneten Werks gewinnen durch die Hypothese, dass Eusebius für drei Bücher eines einzigen Werks genommen habe, was in der That drei verschiedene Werke waren. Aber einen Grund, welcher diese Möglichkeit wahrscheinlich machen könnte, hat Lightfoot nicht angeführt. Vor allem die Meinung des Eusebius hätte nicht verdunkelt werden sollen. Dieser spricht V, 16, 2 von einer einzigen γραφή, welche in drei συγγράμματα oder λόγοι zerfällt (16, 11. 16. 19. 20; 17, 1), wie das Werk des Papias in fünf συγγράμματα zerfiel Eus. III, 39, 1.

1) So bei allen Uebergängen von einem Fragment zum andern V, 16. 6. 11. 16. 18. 20. 21; 17, 1. 2, und auch am Schluß der Excerpte V, 17, 5. Daß auch die Sätze in V, 17, 1—4 dem Anonymus und nicht etwa dem Miltiades angehören, bedarf heute wohl keines Beweises mehr cf. Otto, Corp. apol. IX, 371; Voigt S. 210.

2) Es ist richtig, daß Hieronymus v. ill. 40 das von Eusebius V, 16. 17 excerpirte anonyme Werk nicht geradezu und ausdrücklich dem Apollonius zugeschrieben hat, von dessen antimontanistischer Schrift

achtsamkeit hat einen Montanisten Asterius Urbanus, dessen Sammlung montanistischer Orakel der Anonymus citirt, mit

---

uns Eusebius V, 18 Einiges aufbewahrt hat (cf. Keil zu Fabric. bibl. gr. VII, 161 A. kk., Routh. rel. s. II, 195; Hilgenfeld, Ketzergesch. 566). Aber er begeht doch nur einen seiner gewöhnlichen Fehler, wenn er Solches, was Eus. V, 16, 13—15 aus dem Werk des Anonymus excerpirt, ebenso dem Apollonius zuschreibt, wie das, was er nach Eus. V, 18, 11 mit Recht als Worte des Apollonius anführt. Die Möglichkeit, daß Hieronymus durch Vermittlung von Tertullians Werk „de ecstasi", welches er am Schluß des Kapitels citirt, einige Kenntnis vom Buch des Apollonius gehabt habe, und die andere Möglichkeit, daß Apollonius unter anderem so ziemlich dasselbe erzählt hat, was nach Eus. V, 16, 13—15 der Anonymus erzählt, ist natürlich an sich zuzugeben; aber wahrscheinlich ist beides nicht zu machen. Wenn Hieronymus in kurz zusammenfassendem Bericht, angeblich aus Apollonius schöpfend, „von Montanus und seinen unsinnigen Prophetinnen" (also Maximilla und Priscilla) sagt, was der Anonymus ausführlich von Montanus, Maximilla und Theodotus (also nicht Priscilla) erzählt, so reicht das doch nicht aus, um auf eine vom Anonymus unabhängige Quelle des Hieronymus zu schließen. Soll die Differenz nicht durch die gewöhnliche Nachlässigkeit des Hieronymus entstanden sein, sondern in den alten Quellen wirklich vorgelegen haben, so ist auch höchst unwahrscheinlich, daß zwei nach Ort und Zeit einander und den dargestellten Ereignissen ganz nahestehende Schriftsteller wie Apollonius und der Anonymus in solchem Widerspruch mit einander sich befunden haben sollen. Auch die Beschreibung des Werks des Apollonius als *insigne et longum volumen* bei Hier. ist kein Beweis von eigener Kenntnis desselben; denn erstens hat Hier. solche Epitheta oft zugedichtet, wo er übrigens nur ein Abschreiber des Eusebius ist (v. ill. 26 cf. Eus. IV, 27; v. ill. 28 cf. Eus. IV, 23, 8; c. 44 cf. Eus. V, 22; 23, 4; c. 37 cf. Eus. V, 13). Zweitens war in diesem Fall das Epitheton eher als in anderen Fällen gerechtfertigt, wenn man einmal, wie Hier. es thut, die Excerpte aus zwei verschiedenen Werken in Eus. V, 16—18 mit einander confundirt und sie sämtlich einem einzigen Werk zuschreibt, und wenn man aus Eus. V, 16, 11. 19. 20 weiß, daß das Werk, oder vielmehr eines der beiden Werke aus drei Büchern bestand. — Aehnlich verhält es sich damit, dass Hier. v. ill. 37 dem Rhodon ein *insigne opus adversus Cataphrygas* andichtet, von welchem Eusebius nichts weiß, und daß er v. ill. 39 von diesem angeblichen Werk des Rhodon nur das sagt, was Eus. V, 17, 1 cf. § 5 von seinem Anonymus sagt, daß er nämlich den antimontanistischen Schriftsteller Miltiades erwähnt habe. Voigt gegenüber, welcher S. 225 ff. zwar den Anonymus nicht mit Rhodon identificirt, aber dem Hieronymus darin geglaubt haben will, daß Rhodon ein Werk gegen die Montanisten geschrieben habe, welches Hieronymus in Händen hatte, ist natürlich zuzugeben, daß sowohl der Anonymus

diesem confundirt[1]. Wir müssen uns damit begnügen, daß

---

als Rhodon den Miltiades einmal citirt haben können. Aber wie sollen wir es uns denn erklären, daß Hieronymus c. 37 und 39 über Rhodon sowohl wie über Miltiades nichts weiter zu sagen weiß, als was er bei Eusebius V, 13 und 17 theils über Rhodon, theils über den Anonymus und Miltiades berichtet fand. Auch der Wortausdruck beweist, daß Hieronymus hier lediglich Abschreiber ist. Cf. Hier. *Miltiades, cuius Rhodon in opere suo . . . recordatus est, scripsit contra eosdem volumen praecipuum*, Eus. V, 17, 1 *ἐν τούτῳ δὲ τῷ συγγράμματι καὶ Μιλτιάδου μέμνηται, ὡς λόγον τινὰ καὶ αὐτοῦ κατὰ τῆς προειρημένης αἱρέσεως γεγραφότος*. Hier. *et principibus illius temporis apologeticum dedit*, Eus. V, 17, 5 *ἔτι δὲ καὶ πρὸς τοὺς κοσμικοὺς ἄρχοντας . . . πεποίηται ἀπολογίαν*. Es dürfte doch wohl feststehen, daß ein und derselbe Anonymus des Eusebius bei Hieronymus einmal Apollonius und zweimal Rhodon heißt. Eine Sudelei ist der anderen, und beide sind des Hieronymus vollkommen würdig. Mag immerhin, wie Bonwetsch (Gött. gel. Anz. 1884 S. 356 cf. desselben Montanismus S. 46. 49) hervorhebt, Hier. ep. 41 ad Marcellam aus einer antimontanistischen Schrift schöpfen, welche sich mit einer Quelle seines Lehrers Didymus (de trin. III, 41) berührt, und mag diese letztere wiederum in einem Punkt mit dem Anonymus bei Eus. V, 16, 12 zusammentreffen, so berechtigt dies doch nicht zu der Vermuthung, dass Hier. und Didymus die Schrift des Anonymus vor sich gehabt haben, und daß Hier. aus derselben den Rhodon als Verfasser erkannt habe. Denn warum hätte Eusebius ihn nicht daraus erkannt? und wie käme Hier. dazu, anderwärts den Apollonius mit dem Anonymus zu confundiren? und wie wäre es zu erklären, daß die einzigen auf bestimmte antimontanistische Schriftsteller zurückgeführten Mittheilungen des Schriftstellerkatalogs (v. ill. 39. 40) sämtlich bei Eus. V, 16, 13—15; 17, 1; 18, 11 zu finden sind? Das Eigentum des Hier. beschränkt sich auf die wechselnde Benennung von Solchem, was seine Quelle nicht benannt hatte, und auf die Verwechselung von Solchem, was in seiner Quelle unterschieden war.

1) So Valesius z. St., Tillemont, Mémoires II, 469. 481 u. A. In seinem Bericht über den Anonymus und sein Werk schreibt Eus. V, 16, 17 *γράφει δὲ οὕτως· „καὶ μὴ λεγέτω ἐν τῷ αὐτῷ λόγῳ τῷ κατὰ Ἀστέριον Οὐρβανὸν τὸ διὰ Μαξιμίλλης πνεῦμα“ κτλ.* Selbst wenn es stilistisch möglich wäre, was doch unmöglich ist, *ἐν τῷ αὐτῷ λόγῳ* mit *γράφει* statt mit dem unmittelbar vorangehenden *λεγέτω* zu verbinden, bliebe die Unmöglichkeit, daß der Schriftsteller, welcher vorher und nachher beharrlich als Anonymus behandelt wird, auf einmal in der denkbar ungeschicktesten Form genannt würde: „er schreibt in demselben Buch, der Schrift nach Asterius Urbanus“. Vielmehr der Anonymus sagt: „Nicht sage in demselben Buch, welches den Titel *κατὰ Ἀστέριον Οὐρβανὸν* führt, der durch Maximilla redende Geist: ich werde verfolgt“ etc. Hieraus ergibt sich 1) daß der Anonymus diese Schrift

ein kleinasiatischer Geistlicher[1], welcher sich unter anderem einmal mit einem Presbyter Zoticus von Otrus im östlichen Phrygien an einer Verhandlung über die montanistische Sache im galatischen Ancyra betheiligt hatte, das aus drei Büchern bestehende Werk geschrieben und es einem gewissen Avircius Marcellus, der ihn seit langem zur Abfassung eines solchen Werkes gedrängt hatte, gewidmet hat. Daß dieser Avircius Marcellus kein Anderer ist, als der durch seine Grabschrift und seine Legende berühmt gewordene Abercius von Hieropolis, und daß dieser wahrscheinlicher kurz vor, als kurz nach dem J. 200 gestorben ist, meine ich in der folgenden Abhandlung noch etwas genauer, als bisher geschehen war, bewiesen zu haben. Der Anonymus gehört also noch dem 2. Jahrhundert an. Dasselbe ergibt sich aber noch mit größerer Bestimmtheit aus den Fragmenten selbst.

Zur Widerlegung einer ihm vorliegenden Weissagung der

---

des Asterius Urbanus unmittelbar vorher schon einmal citirt hatte, 2) daß er diese Schrift, natürlich vom Standpunkt der Montanisten, als eine inspirirte, heilige Schrift citirt; denn derselbe Geist, welcher durch Maximilla einst mündlich geweissagt hat, redet in jenem Buch, worin die Weissagungen der Maximilla geschrieben stehen; er redet durch dasselbe noch immer, wie Gott in der hl. Schrift und Christus in seinem schriftgewordenen Evangelium in beständiger Gegenwart reden. Es ergibt sich 3) aus dem nachdrücklichen, nur im Gegensatz zu anderen Büchern gleicher Art verständlichen *ἐν τῷ αὐτῷ λόγῳ τῷ κατὰ Ἀ. Οὐ.*, daß der Anonymus mehrere Sammlungen montanistischer Orakel oder eine aus mehreren Büchern bestehende Sammlung solcher kannte, deren einzelne Bücher durch *κατά* auf je ihren Verfasser als den Gewährsmann zurckgeführt zu werden pflegten; cf. Gesch. d. K. II, 64—67. Daraufhin behauptete ich Gesch. d. K. I, 5 nach dem Vorgang von Routh, rel. 5 II², 210; Bonwetsch, Montanismus S. 17 A. 3; Salmon, Dict. of chr. biogr. III, 942, daß jenes *κατὰ Ἀστέριον* eine Nachäffung des älteren *κατὰ Ματθαῖον* sei. Die Gegenbemerkung von Harnack, Das NT. um 200 S. 27, daß die beiden Titel nur das *κατά* mit einander gemein haben, ignorirt erstens alles vorhin unter Nr. 2 und 3 Gesagte und ist zweitens ganz ebenso geistreich wie die, daß die beiden Titel *κατὰ Ματθαῖον* und *κατὰ Ἰωάννην* — denn so lauten sie ursprünglich — auch nur in jenem Wörtlein übereinstimmen, also nichts mit einander zu schaffen haben.

1) Daraus, daß er Eus. V, 16, 5 schreibt, *τοῦ συμπρεσβυτέρου ἡμῶν Ζωτικοῦ* läßt sich nur dies schließen, nicht aber entscheiden, ob der Verfasser selbst ein Bischof oder ein Presbyter war.

Maximilla von bevorstehenden Kriegen und Unruhen schreibt er in seinem 2. Buch: „Und wie ist nicht auch diese Lüge bereits offenbar geworden! Denn mehr als 13 Jahre sind es bis heute, seit das Weib gestorben ist, und es ist weder ein partieller noch ein allgemeiner Krieg entstanden, aber auch die Christen haben aus göttlichem Erbarmen vielmehr beharrlichen Frieden" (16, 19).

An einer Stelle des 3. Buchs (17, 4) bezeichnet er das Jahr, in welchem er schreibt, als das ungefähr 14. Jahr seit dem Tode der Maximilla. Der Verfasser weiß also genau, wann Maximilla gestorben ist. Nur diesem Ereignis gilt die Zeitbestimmung unmittelbar und nur mittelbar der Dauer des Friedens in Kirche und Reich. Dieser könnte an sich viel länger gedauert haben; in der That hat es vielmehr Schwierigkeit, eine so lange Friedenszeit für die beiden bezeichneten Gebiete nachzuweisen. Darüber jedoch scheint allmählich Einstimmigkeit erzielt zu sein, daß dies nicht um 210—215 geschrieben sein kann [1], und daß die 13 Jahre des Friedens für Welt und Kirche vielmehr der Regierungszeit des Commodus entsprechen. Versteht sich nun von selbst, daß der Anonymus über die Weltlage wenigstens seiner unmittelbaren Gegenwart

1) Der Letzte, der dieses Datum mit Gründen vertreten hat, Bonwetsch (Mont. S. 146), hat sich später Gött. gel. Anz. 1884 S. 355 geneigt gezeigt, das frühere Datum „um 193" gelten zu lassen. Dafür erklärten sich u. A. Keim, Rom und das Christenthum S. 638 f.; Hilgenfeld, Ketzergesch. S. 567; Völter, Ztschr. f. w. Th. XXVII S. 27; Lightfoot, Ignatius-Polykarp I, [2] 498; de Rossi, Inscr. christ. II, 1 p. XVIII; Voigt S. 104. Schon mit Rücksicht auf die schweren Leiden der Christen in Egypten, dem lat. Afrika und anderwärts in den J. 202 und 203 müßte man, um ein späteres Datum zu gewinnen, bis 216 oder 217 (203 + mehr als 13 Jahre) herabgehen. Aber die ganze Zeit des Severus († Februar 211) konnte ein halbwegs kundiger Zeitgenosse nicht als eine Zeit beharrlichen Friedens für die Christen bezeichnen. Erst unter Caracalla, und auch nicht sofort nach dessen Regierungsantritt mit allgemeiner Wirkung, trat ein solcher ein. Cf. Tert. ad Scapulam, nach Nöldechen, Abfassungszeit der Schriften Tertullians S. 95—104. 163 f. erst a. 212 geschrieben. Auch die von Severus selbst a. 208—211 geleiteten Kämpfe in Britannien, vor deren völliger Beendigung der Kaiser in York starb, waren viel zu bedeutend, als daß der Anonymus sie hätte ignoriren können, zumal er ausdrücklich lokale und universale Kriege unterscheidet.

einigermaßen unterrichtet gewesen ist, so hat er auch spätestens in den ersten Monaten des J. 193 geschrieben; denn die Kämpfe der Kronprätendenten, aus welchen Severus erst 197 endgültig als Sieger hervorging, haben gleich nach dem Tode des Commodus († 31. December 192) begonnen. Die Ermordung des Pertinax (28. März 193), die Hinrichtung des Julianus in Rom (1. Juni 193), die Erhebung des Niger zum Kaiser in Antiochien, der Aufbruch des Severus nach dem Orient zu dessen Bekämpfung, wohl auch noch der Beginn der militärischen Operationen um Byzanz machten das Jahr 193 im größeren Theil seines Verlaufs zum Gegentheil eines Friedensjahres. Nehmen wir das erste Quartal des J. 193 als denkbar spätesten Zeitpunkt der Abfassung an, so fiele der Anfang der 13 Jahre mit dem Tode Marc Aurels (17. März 180) zusammen. Da nun aber etwas mehr als 13 Jahre seit dem Tode der Maximilla verflossen oder, nach dem andern Ausdruck, das 14. Jahr bereits im Laufe war, so fiele dieser allerspätestens an das Ende des J. 179. Daß die Leiden der Christen unter Marc Aurel, so lange derselbe regierte, und, wie die Akten der scillitanischen Märtyrer beweisen, in einzelnen Provinzen über den Regierungswechsel hinaus fortdauerten, und daß auch an der Donau in den letzten Lebenstagen Marc Aurels wieder gekämpft wurde, konnte der Anonymus ignoriren, denn diese Ereignisse, als vergleichsweise unbedeutende Nachspiele der vorher, besonders um 177 viel heftigeren Christenverfolgungen und bedeutenderen Kriege, konnte Maximilla mit ihrer Weissagung zukünftiger Kriege und Verfolgungen nicht gemeint haben. Im großen und ganzen war die Regierungszeit Marc Aurel's für Kirche und Staat eine Kriegszeit, diejenige des Commodus eine Friedenszeit. Darum ist es aber auch sehr unwahrscheinlich, daß ein gebildeter Zeitgenosse ein beträchtliches Stück der Zeit Marc Aurel's in die „mehr als 13 Friedensjahre“ für die Welt und die Christenheit eingerechnet haben sollte. Wir dürfen also mit ziemlicher Sicherheit behaupten: der Anonymus schrieb am Ende des J. 192 oder Anfang des J. 193, und Maximilla starb 179.

Maximilla ist aber von den drei eigentlich prophetischen Gestalten des Montanismus zuletzt vom Schauplatz getreten. Ihr eigener Ausspruch: „Nach mir wird kein Prophet mehr

sein, sondern das Weltende“ [1], beweist, daß Montanus und Priscilla vorher gestorben waren. Der Anonymus bestätigt dies insofern, als er an der zweiten Stelle, wo er den Tod der Maximilla zum Ausgangspunkt seiner Rechnung bis zur Gegenwart macht, die Montanisten durch die Aufforderung bedrängt, sie sollen nachweisen, wer bei ihnen die prophetische Gabe von Montanus und den beiden Prophetinnen geerbt habe (Eus. V, 17, 4). Es muß aber zwischen dem Tode des Montanus und dem der Maximilla ein beträchtlicher Zeitabstand angenommen werden; denn der Anonymus würde sonst nicht mit Nachdruck sagen, ein weitverbreitetes Gerücht melde, daß Montanus und Maximilla beide, vom bösen Geist getrieben, sich erhängt haben, aber „nicht gleichzeitig, sondern ein jeder zur Zeit seines Todes“ (Eus. V, 16, 13). Auch Hippolyt scheint zu wissen, daß die beiden Prophetinnen den Montan um ein Beträchtliches überlebt haben; denn er führt diesen, nachdem er jene zunächst allein erwähnt hat, mit den Worten ein: *καί τινα πρὸ αὐτῶν Μοντανόν* (refut. VIII, 19). Die vage Vorstellung des Eusebius vom Aufkommen des Montanismus um 172 erweist sich als sehr unwahrscheinlich. Wir müßten in einen Zeitraum von 7 Jahren die ganze Entwicklung der neuen Prophetie und das Hinsterben ihrer sämtlichen ursprünglichen Träger mit Einschluß des Theodotus, ihres ersten einflußreichen Patrons, zusammendrängen. Dieses „jähe Sterben“ wäre ein erschütterndes Gottesgericht gewesen, welches sich die zeitgenössischen Gegner in ihrer Kritik nicht hätten entgehen lassen.

Darf 179 als ziemlich sicheres Datum für den Tod der Maximilla gelten, und ist Montan wahrscheinlich mehrere Jahre vorher gestorben, so ist damit auch bestimmt, daß Apolinarius spätestens um 175 gegen den Montanismus schrieb (s. oben S. 4). Nehmen wir diesen spätesten Termin an, und fassen wir die Betheiligung der gallischen Christen an den Erörterungen über den Montanismus mit den Thatsachen zusammen, die wir dem Bericht Serapions über die Schrift des Apolinarius entnehmen (oben S. 5 ff. 10. 12), so dürfen wir sagen: um 175—178 war die Kirche von den Küsten des schwarzen

1) Epiph. haer. 48, 2. Die LA. des Venetus *προφήτης* verdient den Vorzug vor der Vulg. *προφῆτις* cf. Voigt S. 332 A. 2.

Meeres bis zu den Ufern der Rhone aufs lebhafteste mit dem phrygischen Montanismus beschäftigt. „Neu“ hieß diese Prophetie allerdings im Gegensatz zu der biblischen, und noch 50 und mehr Jahre später wurde sie so genannt. Aber jung kann die ganze Bewegung damals nicht gewesen sein. Die chronologische Vorstellung des Eusebius ist nicht nur ohne Anhalt in den ihm vorgelegenen alten Berichten, sondern mit denselben kaum vereinbar.

4. Hinter den Excerpten aus dem Werk des Anonymus gibt Eusebius solche aus einem Buch des Apollonius, eines kirchlichen Schriftstellers, wie er sagt (V, 18, 1). Er ist ein zweiter, den er aus der V, 16, 1 erwähnten Mehrheit von antimontanistischen Schriftstellern aus der Zeit der montanistischen Bewegung heraushebt und im Unterschied von Apolinarius und Miltiades, die er nur beiläufig erwähnt (V, 16, 1; 17, 1. 5), wirklich zu dem Zweck verwendet, zu welchem er dort die Gesamtheit geeignet genannt hat, zur Erhebung geschichtlichen Stoffs. Vergleicht man die allgemeine Zeitbestimmung in Bezug auf die Schrift des Apollonius „während sie (die montanistische Ketzerei) damals noch in Blüthe stand“ (V, 18, 1) mit derjenigen in Bezug auf Apolinarius (oben S. 4), so sieht man, daß Eusebius die Schrift des Apollonius für jünger hält, als die des Apolinarius. Dazu war er völlig berechtigt, denn aus der letzteren hatte er entnommen, daß sie noch zu Lebzeiten Montans und seiner Genossinnen verfaßt sei (oben S. 4). In der Schrift des Apollonius dagegen fand er die Angabe, daß sie im 40. Jahr nach dem ersten Auftreten Montans geschrieben war (18, 12). Daß damals der Prophet und die Prophetinnen nicht mehr lebten, war dadurch so gut wie gewiß. Dem widersprechen auch die Fragmente in keiner Weise. Es ist eine Täuschung, wenn man aus der lebhaften, das Vergangene vergegenwärtigenden Ausdrucksweise des Apollonius schließt, daß die von ihm namhaft gemachten montanistischen Persönlichkeiten, insbesondere eine Prophetin, welche er apostrophirt, zur Zeit seiner Schrift noch am Leben waren [1]. Es

---

1) Dies und das Folgende hauptsächlich gegen Völter S. 30, dem sich Bonwetsch, Gött. gel. Anz. 1884 S. 355 leider gefügig gezeigt hat. Voigt, der sich dem Richtigen S. 96—99 nicht abgeneigt zeigt, entscheidet sich schließlich dagegen, weil er die Schrift des Apollonius

hätte zunächst nicht bezweifelt werden sollen, daß die Prophetin, von welcher er ausführlicher handelt [1], entweder Priscilla

---

in das J. 211/212 setzt S. 95. 100. Fragt man nach dem Fundament dieser Behauptung, so besteht es einzig in der ihrerseits haltlosen Annahme des Eusebius, daß der Montanismus a. 172 seinen Anfang genommen. Dazu die 40 Jahre (Apoll. 18, 12) addirt, ergibt allerdings 212.

1) Der überlieferte Text von Eus. V, 18, 6—10 bedarf keiner wesentlichen Aenderung. Steht § 6 *ἡ προφῆτις* fest, so folgt daraus keineswegs, daß man § 7 mit Rufin und Nicephorus *ἡ προφῆτις* und *τῇ προφήτιδι* statt *ὁ προφήτης* und *τῷ προφήτῃ* lesen darf. Es ist das eine sachlich richtige Verdeutlichung, weil „der Prophet" in diesem Falle ein Weib ist, aber kein glaubwürdiger Text. Man müßte sonst auch § 9, wo doch zweifellos dieselbe Person gemeint ist, den allein überlieferten Text *ὃν ὁ προφήτης συνόντα πολλοῖς ἔτεσιν ἀγνοεῖ* und gleich darauf § 10 noch einmal *τοῦ προφήτου* mit Stroth ins Femininum ändern. Die Schwierigkeiten, die man an der letzteren Stelle gefunden hat, bin ich außer Stande mitzuempfinden. Wer die Annahme einer Parenthese (*καὶ οἱ θέλοντες — ἀρχεῖον*) unbequem findet, kann mit *ὃν ὁ προφήτης* einen selbständigen Satz beginnen, und in der That kommt erst so die weitläufige Erzählung von dem angeblichen Märtyrer Alexander, dem intimen Freund der Maximilla oder Priscilla, zu einem stilistisch guten Schluß: „Indem wir denjenigen überführen, welchen der Prophet, obwohl er viele Jahre mit ihm verkehrt, nicht erkennt, ziehen wir durch ihn ebendamit auch das Wesen des Propheten ans Licht". Die biblischen und kirchlichen Regeln, welche man katholischerseits auf die „neue Prophetie" anwandte, redeten sämtlich von dem Propheten oder dem Pseudopropheten ganz abgesehen davon, daß die Gabe der Prophetie gelegentlich auch von Frauen besessen und ausgeübt wurde (Deut. 18, 15—22; Jerem. 23, 9—40; 1 Kor. 12,28—14,37; Apostellehre c. 11 u. 13). Das bestimmt auch die principiellen Erörterungen aus Anlaß der montanistischen Bewegung. Die Montanisten selbst wandten Mt. 23, 34 auf ihre drei Propheten an, obwohl zwei derselben Weiber waren (Eus. V, 16, 12); Maximilla spricht, als ob sie ein Prophet wäre (oben S. 20 Anm. 1), und die Katholiken sprechen durchweg von diesen Personen als den neuen Propheten. Miltiades schrieb gegen sie darüber, daß der Prophet nicht in Ekstase reden dürfe oder müsse (Eus. V, 17, 1). Der Anonymus faßt unter den Begriff *ὁ προφήτης* auch die Töchter des Philippus und die Ammia von Philadelphia (V, 17, 3); Apollonius spricht von ihren „sogenannten Propheten und Märtyrern" und fordert, daß man die Früchte des Propheten prüfe (18, 7. 8. 11), obwohl es sich im vorliegenden Fall um eine Prophetin handelt. Wenn Apollonius einmal bei der Anwendung eines biblischen Grundsatzes auf den konkreten Fall aus dem Maskulinum ins Femininum übergeht (18, 4), so kann er § 6 auch umgekehrt verfahren, wo er von der Mittheilung der geschichtlichen Thatsache zur principiellen Würdigung

ist, die er einmal mit Namen nennt (18, 3), oder Maximilla. Aus der oben S. 20 erörterten Beweisführung des Anonymus und aus der Selbstbezeichnung der Maximilla als des letzten Propheten, welche im anderen Falle von den Montanisten nicht als ein inspirirter Orakelspruch hätte fortgepflanzt werden können, ergibt sich mit völliger Gewißheit, daß in dem Menschenalter nach dem Tode der Maximilla unter den Montanisten in Phrygien keine Persönlichkeit mehr aufgetreten ist, welche bei den eigenen Parteigenossen und bei den Gegnern als Prophet oder Prophetin angesehen wurde [1]. Nur Unacht-

---

derselben übergeht: „Wer erläßt nun hier die Sünden, und wem erläßt er sie? Vergibt hier der Prophet (in der Person eines Weibes) dem Märtyrer seine Räubereien oder der Märtyrer dem Propheten seine Habsüchtigkeiten?"

1) Wenn die Quintilla des Epiphanius haer. 49, 1. 2; 51, 33; 79, 1 überhaupt eine historische Person, und wenn die Prophetin bei Firmilian (Cypr. ep. 75) eine Montanistin gewesen ist, so müssen sie einer beträchtlich späteren Zeit angehören. Das vage Gerede des Epiphanius über Prophetinnen und sogar weibliche Bischöfe bei den Montanisten oder Quintillianern oder Priscillianern oder Pepuzianern oder Artotyriten (haer. 48, 1. 2) kann gegen das deutliche Zeugnis der Zeitgenossen beider Parteien nicht aufkommen. Auch der Montanist Tertullian (adv. Prax. 1; jejun. 1; resurr. 11; exhort. cast. 10), und der Antimontanist Hippolyt (refut. VIII, 19; X, 25) nennen immer nur Montanus, Priscilla und Maximilla. Die Vermuthung von Voigt S. 106 f. 129 f., daß die von Apollonius 18, 6—10 bestrittene Prophetin von Maximilla verschieden und dagegen mit Quintilla identisch sei, welche letztere von etwa 207 an ihr Wesen getrieben habe, aber nur von einem Theil der Montanisten als Prophetin anerkannt worden sei, beruht erstens auf der ihrerseits bodenlosen Annahme, daß Apollonius erst a. 211/212 geschrieben habe (s. S. 21 Anm. 1), und widerstreitet zweitens der Darstellung des Apollonius selbst. Dieser bestreitet ganz ebenso wie der Anonymus von 192/193 die gesamte montanistische Partei, welche dem Montanus und seinen Prophetinnen (18, 4) glaubt, ohne irgend etwas von einer neuerdings, nach 193 eingetretenen zweiten Epoche prophetischer Erscheinungen und einem dadurch hervorgerufenen Schisma unter den Montanisten selbst anzudeuten. Man braucht kein Bewunderer des Eusebius zu sein, um es als unmöglich zu erkennen, daß Apollonius vor dem V, 18, 6—10 mitgetheilten Fragment von der allerneuesten Prophetin Quintilla und dem durch diese bewirkten Schisma unter den Montanisten gehandelt haben sollte, so daß dann die Prophetin in 6—10 die nur von wenigen Montanisten anerkannte Quintilla, und dagegen § 4, wie Voigt S. 107 A. 4 annimmt, Maximilla gemeint wäre. Endlich ist bei Epiphanius selbst keine Spur

samkeit oder Unkenntnis des Griechischen konnte bei Apollonius selbst die beiden Genossinnen des Montanus als die ersten Prophetinnen im Gegensatz zu späteren Propheten und Prophetinnen bezeichnet finden. Apollonius sagt (18, 3) vielmehr, nachdem er von Montanus selbst gehandelt und zu den beiden Prophetinnen übergegangen ist: „An ihnen zuerst, nämlich an diesen Prophetinnen, zeigen wir, von was für einem Geist sie erfüllt wurden, da sie ihre Männer verließen“. An ihnen zunächst will er diesen Beweis führen, um sodann zu anderen Notabilitäten der Partei, einem Themison und Alexander überzugehen, welche zwar keine Propheten, dafür aber Märtyrer sein wollten. Der am ausführlichsten besprochene Fall des Alexander dient zu einem indirekten Beweis gegen den prophetischen Charakter einer der beiden Prophetinnen, weil diese Jahre lang mit ihm verkehrt hat, ohne zu merken, was nach der Versicherung des Apollonius gerichtlich erwiesen ist, daß er ein gemeiner Räuber sei. Wenn nun Apollonius in diesem Zusammenhang schreibt: „Die Prophetin soll uns sagen, wie es sich mit dem Alexander verhält, der sich einen Märtyrer nennt, mit welchem sie zusammen speist, welchen gleichfalls Viele verehren“, und wenn er weiterhin Imperative und Indikative des Präsens folgen läßt, so folgt daraus keineswegs, daß jene Prophetin und auch nicht, daß Themison und Alexander noch am Leben sind. Auch in Bezug auf Montanus hatte Apollonius gefragt: „Wer ist (nicht wer war) dieser neue Lehrer?“ und hatte abwechselnd in aoristischen und in präsentischen Participien sein Leben und seine Lehre gezeichnet (18, 2). Und der Anonymus hat 13 Jahre nach dem

---

davon zu finden, daß Quintilla eine von nur wenigen Montanisten anerkannte Sonderstellung als Prophetin eingenommen habe. Er weiß von einem einzelnen Orakel nicht, ob Priscilla oder Quintilla es ausgesprochen (haer. 49, 1). Warum nennt er hier und wieder 49, 2 nicht auch Maximilla? warum hat die fabelhafte Quintilla in haer. 49 überhaupt die viel berühmtere Maximilla verdrängt? Und wie hätte Epiphanius 49, 1 von Quintillianern und Kataphrygern schreiben können *ὁμοῦ γάρ εἰσι καὶ τὸ αὐτὸ φρόνημα κέκτηνται*, wenn er in einer alten Quellenschrift von der Entstehung und Separation einer Partei der Quintillianer gelesen hätte? Die Prophetin des Apollonius 18, 6—10 kann nur entweder Priscilla oder Maximilla sein. Wahrscheinlich aber ist die Gönnerin jenes Alexander Maximilla gewesen, mit welcher auch Themison (18, 5) verbunden war (16, 17; 18, 13).

Tode der Maximilla geschrieben: „Der durch Maximilla redende Geist soll nicht so und so sagen“ (16, 17). Wir haben also nicht den mindesten Grund zu einer der beiden gleich unglaublichen Annahmen, daß entweder Montanus und die beiden Prophetinnen volle 40 Jahre geweissagt haben, oder daß nach Maximilla noch eine andere montanistische Prophetin in Kleinasien aufgetreten und Jahre lang gewirkt habe.

Die bestimmte, wenn auch für uns, die wir die Zeit des Apollonius nicht kennen, nur relative chronologische Angabe des Apollonius ist von Wichtigkeit, weil sie zeigt, daß man damals an den Stammsitzen des Montanismus ein bestimmtes Jahr als den Zeitpunkt des ersten Auftretens des Montanus kannte. Dies bestätigt auch der Anonymus, welcher den Proconsul von Asien Gratus als denjenigen bezeichnet, unter dessen Proconsulat Montanus anfing zu weissagen (16, 7). Leider kennt die Geschichte diesen Proconsul nicht, so daß wir mit Hülfe dieses Namens weder das Anfangsjahr des Montanismus, noch die Abfassungszeit der Schrift des Apollonius bestimmen können. Weniger dienlich würde uns hiezu die Angabe des Apollonius sein, daß jener Schurke Alexander von dem Proconsul Aemilius Frontinus abgeurtheilt worden sei; denn das zeitliche Verhältnis dieses Ereignisses zum Anfangsjahr des Montanismus und zur Zeit der Schrift des Apollonius ist durch nichts angedeutet. Aber auch von diesem Proconsul wissen wir sonst nichts. Waddington hat im Vertrauen auf den chronologischen Ansatz der eusebianischen Chronik das Proconsulat des Gratus um das J. 172 und dasjenige des Aemilius Frontinus gleich dahinter gesetzt (Fastes des prov. Asiat. p. 237f. Nr. 154. 155). In den Consularfasten begegnet uns ein Gratus zuerst im J. 250, sodann wieder 280 (Klein, Fasti cons. p. 105. 112). Auch die Vereinigung der Namen Aemilius und Frontinus in der Person eines Consuls und Proconsuls ist noch nicht belegt. Wichtiger für uns ist, daß Apollonius einen Märtyrer Thraseas erwähnt hat (18, 13). Dieser ist gewiß identisch mit dem Bischof und Märtyrer Thraseas von Eumeneia, welchen Polykrates von Ephesus in seiner chronologisch angelegten Aufzählung kleinasiatischer Auktoritäten zwischen Polykarp und Sagaris stellt. Da Polykarp 155, Sagaris aber nach dem Zeugnis des Melito unter dem Proconsulat des Sergius Paullus starb, welches wahrscheinlich

um 164—166, jedenfalls aber vor 168 fällt, so ist Thraseas um 160 Märtyrer geworden [1]. Hat nun Apollonius den Thra-

1) Polykrates bei Eus. h. e. V, 24, 5 und Melito ebendort IV, 26, 3. Ueber den Text der letzteren Stelle und die Zeitbestimmung cf. Forsch. IV, 266. Neuerdings hat Voigt S. 84—88 in dem Gefühl, daß es sich hier um Leben und Tod seiner chronologischen Hypothese handelt, Alles bestritten, wodurch die Zeit der Martyrien des Thraseas und des Sagaris bestimmt werden kann. Obwohl alle sonst zu kontrollirenden Angaben in der Aufzählung des Polykrates chronologische Folge innehalten (Philippus, Johannes, Polykarp, Sagaris [von Melito als Märtyrer genannt], Melito), soll Thraseas möglicher Weise später als Sagaris gestorben und nur deshalb gleich hinter Polykarp gestellt sein, weil er wie Polykarp in Smyrna begraben liegt. Polykrates sagt dies, und noch um 400 zeigte man vor dem ephesischen Thor in Smyrna sein Grab (Vita Polycarpi c. 20 ed. Duchesne p. 27). Aber nach Smyrna und in unmittelbarste Nähe Polykarps würde erst recht Papirius gehören, denn er war der Nachfolger Polykarps auf dem Bischofsstuhl von Smyrna (Forsch. IV, 265). Diesen aber stellt Polykrates hinter den in Laodicea begrabenen Sagaris. Die Reihenfolge der Begräbnisorte ist folgende: Hierapolis, Ephesus, Smyrna, Laodicea (dicht bei Hierapolis), Smyrna, Sardes. Das Princip der Anordnung ist also nicht ein geographisches, sondern ein chronologisches. Thraseas ist vor Sagaris Märtyrer geworden. — Voigt nennt es eine Konjektur, wenn man nach dem Vorgang von Borghesi, Waddington u. A. statt des griechischen, auch durch die alte syrische Uebersetzung bestätigten Textes Eus. IV, 26, 3 *ἐπὶ Σερουϊλλίου Παύλου* mit Rufin sub Sergio Paulo liest (cf. Forsch. IV, 266 A. 1 und Voigt selbst S. 84 A. 4). Aber es steht ja Ueberlieferung gegen Ueberlieferung. Es kann auch keine Konjektur Rufins oder eines seiner Abschreiber vorliegen; denn diese Leute wußten noch viel weniger als Eusebius (oben S. 9 A. 1; S. 10 A. 1); daß es einen Proconsul Asiens Namens Sergius Paullus, aber nicht einen solchen Namens Servilius Paulus gegeben habe. Es müßte also ein bloßer Zufall den Namen eines nachweisbaren Proconsuls an Stelle eines nicht nachweisbaren in den Text Rufins gebracht haben. Das Maß des Unglaublichen wird aber erst dadurch voll, daß Voigt S. 87 nicht etwa, wie wir Andern, auf Grund eines Textzeugnisses gegen die übrigen, sondern gegen alle Ueberlieferung (Eus. graec. lat. syr.) annimmt, nicht der erste, sondern der zweite Name sei verderbt, und es sei Q. Servilius Pudens, einer der Consuln des J. 166, gemeint. Und während wir Anderen, der unerfindbaren Ueberlieferung bei Rufinus folgend, an einem Namen festhalten, welcher einen namhaften Proconsul Asiens in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts bezeichnet, gewinnt Voigt durch bloße Konjektur eine Person, welche die archäologische Forschung mit hoher Wahrscheinlichkeit als Proconsul für Africa in Anspruch nimmt (cf. die Literatur bei Voigt S. 87 A. 3 und bei Klein, Fasti cons. p. 77).

seas nach Eusebius als einen der damaligen, d. h. mit der montanistischen Bewegung gleichzeitigen Märtyrer genannt[1], so ist diese schon um 160 im Gang gewesen. Die Zeit, da Apollonius schrieb, läßt sich darnach noch nicht genauer bestimmen. In dieser Beziehung kommen wir auch nicht weiter durch das, was wir aus der abendländischen Literatur über Apollonius erfahren. Nach dem verdächtigen Zeugnis des Praedestinatus (c. 26. 27. 86) wäre er Bischof von Ephesus gewesen. Gesetzt den günstigen Fall, daß der Berichterstatter diese Angabe aus Tertullians verlorener Schrift de ecstasi geschöpft hat, so könnte es damit seine Richtigkeit haben. Apollonius könnte etwa der Nachfolger des Polykrates gewesen sein, welcher zur Zeit Victors (a. 189—199) Bischof war, und Tertullian könnte das gewußt haben, ohne daß daraus folgen würde, daß Apollonius erst als Bischof und nicht schon vorher als Presbyter oder Laie gegen den Montanismus schrieb. Wir wissen ferner nicht, wann Tertullian die Schrift de ecstasi schrieb. Nach Hieronymus (v. ill. 53. cf. 40. 24) scheint er den 6 Büchern de ecstasi erst nachträglich ein siebtes, speciell gegen Apollonius gerichtetes hinzugefügt zu haben. Wenn es daher auch feststände, daß Tertullian sich c. Marc. IV, 22 einmal auf sein Werk de ecstasi berufen hat, würden wir daraufhin noch nicht sicher sein, daß er auch das gegen Apollonius gerichtete 7. Buch vor Buch IV und V seines Antimarcion d. h. etwa vor 212 geschrieben habe. Das 7. Buch gegen Apollonius könnte erst später, um 215—220 den 6 früher geschriebenen Büchern aus Anlaß des Bekanntwerdens der Schrift des Apollonius im Abendland hinzugefügt worden sein, und das Werk des Apollonius, gegen welches er sich in diesem

---

1) Eus. V, 18, 13 sagt im Anschluß an die Erwähnung einer persönlichen Begegnung zwischen Maximilla und einem Bischof Zoticus von Kumana, welche in Pepuza stattfand (cf. 16, 17), Apolinarius erwähne auch einen der damaligen Märtyrer Thraseas. Daraus kann man nicht schließen, daß Thraseas gerade in dem Jahr jener Disputation Märtyrer wurde, wohl aber muß sich das τότε des Eusebius auf die Zeit beziehen, von welcher Apollonius gehandelt hat, auf irgend einen Moment jener 40 Jahre zwischen dem Anfang des Montanismus und der Gegenwart des Apollonius. Thraseas muß sich nach Apollonius irgendwie mit der montanistischen Bewegung befaßt haben. Daher das τότε des Eusebius.

7. Buch richtet, brauchte darum nicht früher als um 212 geschrieben zu sein, oder anders ausgedrückt, der Anfang des Montanismus könnte dieserhalb nach Apollonius wie nach dem Ansatz des Eusebius um 172 (212—40) fallen. Es kann sich aber auch anders verhalten. Apollonius kann etwa gleichzeitig mit dem Anonymus geschrieben, Tertullian erst 10—15 Jahre später eine Widerlegung desselben versucht haben; und es kann der Anfang des Montanismus 15—20 Jahre früher fallen, als Eusebius ihn vermuthungsweise ansetzte. Und nach dem, was vorhin über Thraseas bemerkt wurde, ist nur Letzteres wahrscheinlich.

Während also das relative Datum des Anonymus für den Tod der Maximilla sich durch Vergleichung der dabei berücksichtigten Lage von Welt und Kirche mit Sicherheit in das absolute Datum 179 verwandeln läßt, läßt sich die relative Angabe des Apollonius über das Anfangsjahr des Montanismus („vor 40 Jahren") weder aus den Fragmenten des Apollonius noch durch die positive Angabe des Anonymus (*κατὰ Γρᾶτον Ἀσίας ἀνθύπατον*) auf ein bestimmtes Jahr deuten. Wir müssen die jüngeren Schriftsteller um Auskunft angehen, welche ihre Kunde von der Geschichte des Montanismus aus älteren Quellen geschöpft haben, zu Didymus und Epiphanius.

5. „Einer alten, der Blüthezeit des Montanismus angehörigen Quelle muß entnommen sein, was Didymus bietet"[1]. Aus dieser hat er, wenn nicht die direkte Angabe, dann jedenfalls die Vorstellung gewonnen, daß Montanus mehr als 100 Jahre nach der Himmelfahrt als falscher Prophet aufgetreten sei[2]. Die Angabe entbehrt der wünschenswerthen Bestimmtheit; es können nach der Vorstellung des Didymus ebensogut 120—130, als 100—110 Jahre zwischen den genannten Ereignissen liegen, und ein auf gelehrtem Wege ermitteltes Datum für die Him-

---

1) So mit nachfolgenden Beweisen Bonwetsch, Montanismus S. 46.

2) Didymus de trin. III, 41, 3. In Ermangelung der Ausgabe von Mingarelli citire ich nach Migne 39 col. 989, mit leiser Aenderung der Interpunktion: *ὥστε παρὰ πάντας Μοντανὸς οὐδὲ ἔγνω οὐδὲ ἔσχεν τὸ ἅγιον πνεῦμα, τοῦτο οἰηθείς, καὶ ταῦτα μετὰ τὴν ἀνάληψιν τοῦ σωτῆρος καὶ τὴν ἐπιφοίτησιν τοῦ ἁγίου πνεύματος πλέον ἢ μετὰ ἑκατὸν ἔτη γενόμενος, ἱερεὺς πρῶτον εἰδώλου καὶ οὕτω τὴν τυφλὴν ταύτην εἰσηγησάμενος αἵρεσιν.*

melfahrt darf man hier nicht voraussetzen. Addiren wir also die runde Zahl 30 für die Zeit des Erdenwandels Jesu zu den mehr als 100 Jahren, so ergäbe sich die Zeit nach 130, oder c. 130—160. Eusebius würde statt „mehr als 100“ geschrieben haben „ungefähr 140 Jahre nach der Himmelfahrt“, und es ist immerhin wichtig, daß ein aus einer alten Quelle schöpfender, von Eusebius unabhängiger Gelehrter den Anfang des Montanismus um ein Jahrzehnt oder zwei höher hinaufrückt als Eusebius.

Bestimmter redet Epiphanius. Gleich im Eingang seines Kapitels über die Kataphryger[1] sagt er: „Sie sind gewesen oder aufgetreten um das 19. Jahr des Antoninus Pius, des Nachfolgers Hadrians.“ Die Unbestimmtheit, welche in dem *περί* statt des Dativs liegt, entspricht der Unbestimmtheit des mehrdeutigen *γεγόνασιν*. Im übrigen ist die Angabe so bestimmt wie möglich. Sie kann nicht durch eine jener künstlichen und meist von Fehlern wimmelnden Berechnungen des Epiphanius von ihm neu gewonnen sein; er muß sie in einer alten Schrift vorgefunden haben. Nun sahen wir, daß sich bei den Zeitgenossen der montanistischen Bewegung in Kleinasien zwei Thatsachen mit chronologischer Bestimmtheit dem Gedächtnis eingeprägt haben: das erste Auftreten Montans und der Tod der letzten Prophetin Maximilla, der Anfangs- und der Endpunkt der „Sturm- und Drangperiode“ des Montanismus. Ein drittes Ereignis von ähnlicher Wichtigkeit, welches genau datirt worden und von Epiphanius als das entscheidende Hauptereignis genommen wäre, ist in der Zwischenzeit zwischen den beiden Endpunkten nicht zu ersinnen. Nehmen wir das Datum, wie es vorliegt, so ist das 19. Jahr des Antoninus Pius genau = 10. Juli 156 — 10. Juli 157. Da aber die Kaiserjahre gewöhnlich vom 1. Januar nach der Thronbesteigung, also in diesem Fall nicht vom 10. Juli 138, sondern vom 1. Januar 139 an gerechnet werden[2], so entspricht das 19. Jahr des Antoninus unserem Jahr 157. Dieses Datum für den Anfang des Mon-

1) Haer. 48, 1 *αὐτοὶ γὰρ γεγόνασι περὶ τὸ ἐννεακαιδέκατον ἔτος Ἀντωνίνου τοῦ Εὐσεβοῦς τοῦ μετὰ Ἀδριανόν.*

2) So Eusebius in der Chronik, wie sich z. B. bei den Uebergängen von Hadrian zu Antonin, von Marc Aurel zu Commodus zeigt. In Bezug auf Epiphanius cf. Gesch. d. Kanons II, 220 A. 1.

tanismus ist nicht darum zu bemängeln, weil Epiphanius ein schlechter Chronolog ist, denn er hat hier nicht gerechnet, sondern ein überliefertes Datum wiedergegeben. Er wiederholt dasselbe im nächsten Paragraphen in anderer Form, wenn man die anerkanntermaßen verderbte Ziffer richtigstellt. Nachdem er den Ausspruch der Maximilla: „Nach mir wird kein Prophet mehr sein, sondern das Ende“ angeführt hat, bemerkt er nach dem einhellig überlieferten Text: „Es sind seitdem ungefähr 290 Jahre bis zu unserer Zeit, dem 12. Jahr der Regierung des Valentinianus, des Valens und des Gratian, und noch ist das Ende nicht da“[1]. Es ist nicht ganz sicher, ob Epiphanius damit das Jahr 375 oder 376 meint[2]. Es ergibt sich je nachdem als Ausgangspunkt der Rechnung das J. 85 oder 86. Von den Vorschlägen, durch welche man dieser sinnlosen Ziffer hat aufhelfen wollen, ist derjenige des J. Scaliger, *ἐννεακαίδεκα* statt *ἐννενήκοντα* zu lesen, in jeder Hinsicht der empfehlenswertheste. Beim Sprechen, Diktiren und Hören und daher auch beim Schreiben können diese Ziffern von Griechen ebenso leicht vertauscht werden, wie neunzig und neunzehn bei uns. Epiphanius will also entweder (375—219) 156 oder (376—219) 157 als Ausgangspunkt der Rechnung bezeichnen d. h. genau dasselbe Jahr wie im vorigen Paragraphen. Eben dieses Zusammentreffen ist die sicherste Bürgschaft für die Richtigkeit der Emendation. Nähme man den Epiphanius beim Wort, so hätte er sich den Schein gegeben,

---

1) Haer. 48, 2; *ἔτη γάρ ἐστιν ἔκτοτε πλείω ἐλάσσω διακόσια ἐννενήκοντα ἕως τοῦ ἡμετέρου χρόνου, δωδεκάτου ἔτους Οὐαλεντινιανοῦ καὶ Οὐάλεντος καὶ Γρατιανοῦ βασιλείας κτλ.* So auch der Venetus nach Oehler I, 2, 16; Dindorf III, 711. Petavius (bei Dindorf V, 123), welchem Dindorf (II, 428) sich anschloß, forderte *διακόσια εἴκοσι*, was der Sache nach mit der von Oehler recipirten Emendation Scaligers bis auf ein Jahr zusammentrifft, aber den Schreib- oder Hörfehler nicht erklärt. Die Annahme Völters S. 28, daß Ephiphanius sich um gerade 100 Jahre verrechnet habe, würde auf das J. 185 oder 186 führen, was zu der Zeitangabe in § 1, mag man sie unverändert lassen oder auf Marc Aurel übertragen, in keinem Verhältnis steht und somit, da in § 2 ein bestimmtes anderes Faktum nicht bezeichnet ist, in der Luft schweben würde.

2) Cf. Gesch. d. Kanons II, 220 A. 1. Am Schluß der dortigen Anm. ist „haer. 66, 20“ statt „haer. 66, 6“ und „Grat. 9“ statt „Grat. 3“ zu lesen.

als ob er wisse, in welchem Jahr Maximilla gerade jene einzelne Weissagung ausgesprochen habe. Davon kann aber natürlich nicht die Rede sein. Es wäre auch äußerste Willkür, statt des Zeitpunkts jener Weissagung der Maximilla deren Tod als den Ausgangspunkt des ἔκτοτε des Epiphanius zn nehmen; denn vom Tode der Prophetin sagt weder Epiphanius in diesem Satz, noch der von ihm citirte Spruch der Maximilla. Epiphanius berechnet vielmehr die Zeit von dem ihm überlieferten und in § 1 von ihm wiedergegebenen Datum „a. Antonini 19“, d. h. dem Anfangsjahr des Montanismus bis zu seiner Gegenwart. Trotzdem könnte ein Irrtum des Epiphanius vorliegen. Verwechselungen der Kaiser, besonders auch derjenigen, welche Antoninus heißen, kommen bei besseren Schriftstellern als Epiphanius vor. Ich selbst habe mich bemüht zu beweisen, daß Epiphanius in einem kurz vorher stehenden Kapitel bei Wiedergabe eines ihm in Kaiserjahren überlieferten Datums den Antoninus Pius irrtümlich an die Stelle Marc Aurels gesetzt hat[1]. Es könnte derselbe Fehler von Epiphanius hier wiederholt sein, obwohl er den Antoninus hier, noch genauer wie dort, als den Nachfolger Hadrians bezeichnet. Aber das 19. Jahr Marc Aurels, genau = 7. März 179 — 7. März 180 oder nach gewöhnlicher Rechnung 180 könnte jedenfalls nicht das Anfangsjahr des Montanismus sein, da a. 179 die letzte Prophetin bereits starb, und im J. 177 die Lugdunenser sich an den Verhandlungen über den Montanismus betheiligten. Die durch diese Konjektur umgeänderte Angabe des Epiphanius ist überhaupt zu nichts zu gebrauchen. Wenn Völter dieselbe auf einen „neuen Aufschwung“ des Montanismus nach dem Abscheiden der Stifter bezieht, so hat sich oben S. 4 A. 1, S. 23 A. 1 bereits gezeigt, daß die Quellen von einem solchen nichts melden; und wie wäre es zu erklären, daß Epiphanius eine beiläufige chronologische Angabe seiner Quelle in Bezug auf ein untergeordnetes Ereignis herausgegriffen hätte, während unseres Wissens gerade das erste Auftreten Montans und der Tod der letzten Prophetin in der zeitgenössischen Ueberlieferung chronologisch fixirt war, und besonders das erstere Factum dem Apollonius wie dem Anonymus in chronologischer Bestimmtheit gegenwärtig war. Dies

1) Haer. 46, 1; Forsch. I, 282f. II, 292.

gilt auch gegen Bonwetsch, welcher im Gegensatz zu seinem früheren und, wie ich denke, richtigeren Urtheil der Umänderung der Angabe des Epiphanius zustimmt und dies so angeblich wiederhergestellte Datum der Quelle nun auf die Ausscheidung des Montanus aus der Kirche, statt auf das erste Auftreten desselben bezieht[1]. Dies ist aber auch darum unmöglich, weil Montanus das 19. Jahr Marc Aurels (179/180 oder 180) gar nicht mehr erlebt hat. In diesem Jahre starb vielmehr Maximilla, deren Tod in ziemlich beträchtlichem Abstand auf den Tod des Stifters gefolgt ist (s. oben S. 20). Lassen wir die Angabe des Epiphanius unverändert, so besteht kein Grund und keine Möglichkeit, sie auf etwas Anderes und zwar auf ein späteres Ereignis als auf das erste Auftreten des Montanus zu beziehen. So wäre also das J. 157 (so, wie gesagt, richtiger als 156) dasjenige, in welchem Montanus zuerst auftrat, und in welchem nach dem Anonymus ein sonst unbekannter Gratus Proconsul Asiens war[2]. Dadurch ist zugleich

---

1) Gött. gel. Anz. 1884 S. 354 gegen Gesch. d. Mont. S. 141. Das im Text Gesagte genügt auch gegen Voigt, welcher es S. 235 f. völlig dahingestellt sein lassen muß, worauf das corrigirte Datum „a. 19 Marci Aurelii" sich bezogen haben soll.

2) Eus. V, 16, 7 cf. oben S. 25. Der in bescheidenster Form, in Klammern und mit Fragezeichen gemachte Vorschlag von Bonwetsch, Mont. S. 152 A. 1 Gratus in Quadratus zu verbessern, hat etwas Verlockendes. Der Gegengrund von Voigt S. 56 ist jedenfalls nicht zutreffend, daß Eusebius sich durch Herübernahme eines *Κοδρᾶτου* aus der Quelle mit seiner eigenen Chronologie in Widerspruch gesetzt haben würde. Denn erstens könnte er das fehlerhafte *Γρᾶτου* bereits in seiner Quelle vorgefunden haben. Zweitens kannte er ebensowenig die Zeit des Proconsulats des Quadratus als diejenige des Gratus und merkte den Widerspruch gar nicht, cf. oben S. 9 f. Gerade die vorliegende Form *ΚΑΤΑΓΡΑΤΟΝ* konnte leicht aus *ΚΑΤΑΚΟΔΡΑΤΟΝ* verkürzt werden. Es wäre der T. Statius Quadratus gemeint, unter dessen Proconsulat Polykarp starb. Fällt aber dessen Proconsulat nach den Untersuchungen von Waddington, welche bisher nicht erschüttert worden sind (cf. Forsch. IV, 271 ff.), in das Jahr vom Frühling 154 bis dahin 155, so kommen wir noch nicht zum J. 156 und noch weniger zu dem wahrscheinlich gemeinten J. 157. Eine außerordentliche Verlängerung des Proconsulats des Quadratus anzunehmen, scheint im Zeitalter der Antonine sehr bedenklich. Die Beispiele, die man anführt, gehören theils viel früherer, theils viel späterer Zeit an (Marquardt, Staatsverw. I, 404 A. 5; Waddington, Fastes p. 142 ff. 265 ff. Nr. 96. 173). Doch ist vielleicht zu bedenken, daß zwei für Asien designirte Procon-

die Zeit der Schrift des Apollonius auf a. 196/197 bestimmt, und überhaupt die chronologische Ordnung der in Betracht kommenden Ereignisse im wesentlichen festgestellt.

Die bestimmte, durch Epiphanius aufbewahrte Ueberlieferung wird bestätigt durch die davon unabhängige, in unbestimmterer Form von Didymus wiedergegebene, welche 130—160 als Anfangszeit des Montanismus bezeichnet. Sie wird ferner bestätigt durch das, was Apollonius über Thraseas sagt, wonach die montanistische Bewegung vor 165 in Gang gewesen ist (oben S. 25f.). Sie findet endlich eine gewisse Bestätigung auch durch das, was der Bericht der Smyrnäer über Polykarps Tod von jenem Phrygier Quintus erzählt, welcher anfangs sich und Andere zum Martyrium drängte, dann aber feige zurückwich[1]. Gewiß heißt hier Φρύξ nicht Montanist, und der Todestag Polykarps fällt noch 1—2 Jahre vor das überlieferte Datum für das erste Auftreten Montans. Aber der umständliche Ausdruck, womit dort gesagt wird, nicht nur daß Quintus ein Phrygier war, sondern auch daß er jüngst von Phrygien hergekommen sei, weist doch darauf hin, daß man im J. 155 in Smyrna von einer unter den phrygischen Christen aufkommenden Richtung wußte, mit welcher man das unbesonnene Verhalten des Quintus in ursächlichen Zusammenhang zu bringen geneigt war. Die Ueberlieferung bei Epiphanius findet also mannigfache Bestätigung, und schon darum, weil sie die einzige wirkliche, aus der Zeit der montanistischen Bewegung stammende Ueberlieferung ist, müssen die Versuche, ihr gegenüber den, wie ge-

---

suln jener Zeit, welche Waddington als Nr. 145. 146 unmittelbar hinter Quadratus stellt, die Verwaltung der Provinz thatsächlich nicht angetreten haben. — Auf die Acta Pionii, über welche sich Voigt S. 89 ff. in der Erwartung verbreitet hat, daß ich sie für die Chronologie des Montanismus verwerthen werde, darf ich mich nicht mehr im Sinne meiner früheren Vermuthung berufen, nachdem ich diese Forsch. IV, 271 f. A. 4 widerrufen habe.

1) Mart. Polyc. c. 4 mit meiner Anm. dazu. Wie Voigt S. 83 den Unterschied zwischen jenem Quintus und dem c. 3 charakterisirten Germanicus zu verwischen sucht, ist mir nicht begreiflich. Und wenn wir so urtheilen müßten, die Smyrnäer haben den Einen gepriesen und den Andern getadelt, und sie haben das tadelnswerthe Verhalten des Letzteren, wenn sie nicht leere Worte gemacht haben sollen, durch die Worte Φρὺξ προσφάτως ἐληλυθὼς ἀπὸ τῆς Φρυγίας erklären wollen.

zeigt, auf Vermuthungen und allgemeinen Erwägungen beruhenden Ansatz des Eusebius zu vertheidigen, als verfehlt erscheinen. Die Zeit von 157—179 ist gerade ausreichend, um die Ereignisse bequem unterzubringen, welche mit dem ersten Auftreten Montans beginnen und mit dem Tode der letzten Prophetin schließen, während die Zeit von 172—179 hiefür viel zu kurz ist. Nach Apollonius hat eine der beiden Prophetinnen, entweder Priscilla, die er vorher genannt hat, oder wahrscheinlicher Maximilla, welche jene überlebt hat, viele Jahre lang mit ihrem Glaubensgenossen Alexander in beständigem Verkehr gelebt, ohne ihn als einen verbrecherischen Menschen zu erkennen[1]. Die ganze Darstellung dieses Verhältnisses wird sinnlos, wenn sie sich nicht auf die Zeit bezieht, da Maximilla bereits als Prophetin wirkte, und Alexander als gläubiger Verehrer ihr anhing. Wie will man aber für diese *πολλὰ ἔτη*, welche eine einzige Episode in Anspruch nimmt, in den 7 oder 8 Jahren zwischen 172 und 179 Raum finden? Ferner wird man dem Bericht des Anonymus über den Tod des Montanus und der Maximilla nicht gerecht, wenn man nicht einen beträchtlichen Zwischenraum zwischen beiden Todesfällen annimmt (s. oben S. 20). Nun muß aber Monntanus seine und seiner Genossen förmliche Exkommunikation noch erlebt haben und in Folge dessen zu selbständiger Organisation seiner Gemeinde fortgeschritten sein[2]. Exkommunikation einzelner Personen war an sich Sache der Einzelgemeinde[3]; aber Montan und seine Genossen zogen als Propheten in Phrygien umher und regten die Christen der ganzen Landschaft auf. Die anfangs wenig zahlreichen Anhänger (Anon. 16, 9) mehrten und verbreiteten sich. Daher bedurfte es wiederholter und an vielen Orten gepflogener Verhandlungen, ehe in Phrygien das kirchliche Urtheil die Oberhand gewann, in Folge dessen Montanus und seine Genossen exkommunicirt wurden (Anon. 16, 10). Noch zu Lebzeiten Montans selber hat ferner Apolinarius gegen ihn geschrieben, und aus den dürftigen Resten dieser Schrift sehen wir wenigstens dies, daß schon

1) Eus. V, 18, 9. Zur Auslegung s. oben S. 23 f.

2) Eus. V, 18, 2. 7 cf. Bonwetsch S. 146. 164 f.

3) In Bezug auf Alexander hebt Apollonius 18, 9 das Urtheil der Heimatsgemeinde besonders hervor.

damals Gutachten ziemlich fern wohnender Bischöfe eingeholt worden waren und auf die kirchliche Entscheidung in Phrygien Einfluß übten (oben S. 5ff). Das alles braucht doch eine Reihe von Jahren bis zum Tode Montans, und dann folgen erst noch die Jahre, in welchen die Prophetinnen, zuletzt Maximilla allein, sein Werk fortsetzten und, von der katholischen Kirche „wie Wölfe verfolgt", doch nicht aufhörten Anhänger zu werben.

6. Nur anhangsweise erwähne ich die beiden gleich sonderbaren Zeitangaben des Epiphanius in dem Artikel über die „Aloger"[1]. Ich übersetze: „Sodann greifen Einige von ihnen dieses Wort in derselben Apokalypse an und behaupten in ihrem Widerspruch dagegen: ‚Wiederum hat er gesagt: Schreibe an den Engel der Gemeinde in Thyatira (Apoc. 2, 18), und es gibt dort, in Thyatira, gar keine Christengemeinde. Wie schrieb er nun an die nicht existirende (Gemeinde von Thyatira)' ?[2]. Und es erhellt aus dem, was diese Leute gegen die Wahrheit verkündigen, daß sie sich selbst zwingen, zu bekennen (d. h. daß sie unfreiwillig die Wahrheit bekennen). Denn, wenn sie sagen: ‚Es gibt jetzt keine Gemeinde in Thyatira', so beweisen sie, daß Johannes geweissagt hat. Nachdem nämlich diese (Aloger) und die Kataphryger (Montanisten) dort ihren Wohnsitz genommen und gleich Wölfen den Sinn der einfältigen Gläubigen zerrissen hatten, haben sie die ganze Stadt zu ihrer Häresie herübergezogen. Die Leugner der

1) Haer. 51, 33, Dindorf II, 500, 12 ff. cf. III, 737; Oehler II, 106. Abweichend von Dindorf wird zu lesen sein: p. 500, 13 *ἐν τῇ ἀποκαλύψει τῇ αὐτῇ*, l. 24 ist hinter *αἵρεσιν* stark zu interpungiren. *Οἵ τε ἀρνούμενοι . . . κατ' ἐκεῖνο καιροῦ ἐστρατεύοντο, νῦν δὲ κτλ.* — p. 500, 32 sind die Worte *ὅς ἦν χρόνος — ἔτεσιν* als Erläuterung des Begriffs in Parenthese zu setzen, denn das vorangehende *πῶς ἤμελλε πλανᾶσθαι* wird p. 501, 1 mit *ὡς μελλούσης . . . πλανᾶσθαι* wieder aufgenommen; p. 501, 18 ff. ist es sachlich ziemlich gleichgültig, ob man mit Dindorf nach dem Venetus hinter *Ἰωάννου* liest *πρὸ κοιμήσεως αὐτοῦ προφητεύσαντος*, oder mit der Vulg. *ὅπερ ἐγένετο μετὰ τὴν τοῦ ἁγίου Ἰωάννου κοίμησιν, αὐτοῦ δὲ προφητεύσαντος.* Nur die Interpunktion von Dindorf ist nicht zu loben.

2) Ich setze voraus, daß diese Frage noch den Alogern angehört und nicht Anfang der Widerlegung des Epiphanius ist, cf. Gesch. d. K. I, 256 A. 1; cf. übrigens in Bezug auf Einzelnheiten ebendort S. 246 A. 1; S. 248 A. 1.

Apokalypse führten zu jener Zeit gegen dieses Wort zu dessen Widerlegung Krieg; jetzt aber, in der gegenwärtigen Zeit, nach Ablauf von 112 Jahren, existirt und wächst um Christi willen die Gemeinde (zu Thyatira), und es existiren daselbst (in dortiger Gegend) noch einige andere; damals aber ward die ganze Gemeinde in die kataphrygische (Partei) aufgelöst[1]. Darum ließ es sich auch der heilige Geist angelegen sein, uns (durch die Apokalypse) zu offenbaren, wie die (dortige) Gemeinde in die Irre geführt werden sollte nach der Zeit der Apostel, des Johannes und der Folgenden, welches war ein Zeitraum von nahezu 93 Jahren nach der Himmelfahrt des Heilands — wie nämlich die dortige Gemeinde in die Irre geführt und in die kataphrygische Häresie eingeschmolzen werden sollte.“ Nach Anführung von Apoc. 2, 18—21 heißt es weiter: „Seht ihr nicht, ihr Leute, daß er von den Weibern spricht, welche im Dünkel der Prophetie sich selbst betrügen und Viele betrügen? nämlich von Priscilla, Maximilla und Quintilla, deren Betrug dem heiligen Geist nicht verborgen ist, sondern (welchen) er prophetisch vorhergesagt hat durch den Mund des heiligen Johannes vor dessen Tod, welcher zu den Zeiten des Kaisers Claudius und sehr lange Zeit vorher[2], als er auf der Insel Patmos war, geweissagt hat. Auch sie bekennen ja, daß dies in Thyatira in Erfüllung gegangen ist. So schrieb er also prophetischer Weise den dort zu jener Zeit in Christo Lebenden, daß ein Weib sich (einst) Prophetin nennen werde.“

Was zunächst die 93 Jahre anlangt, so scheint mir auf der Hand zu liegen, daß hier nicht der Zeitabstand irgend welches in diesem Satz nicht genannten Ereignisses, etwa der Auflösung der katholischen Gemeinde zu Thyatira[3] oder gar der Abfassung der Apokalypse von irgend einem anderen

---

1) Eigentlich „entleert“, indem nämlich die in der Kirche befindlichen Menschen dieselbe verließen und in die montanistische Gemeinde eintraten.

2) Das überlieferte *ἀνωτάτω* wird hier ebensowenig wie haer. 61,1 p. 564, 15 in *ἀνωτέρω* zu ändern sein.

3) Auch noch G. Salmon, Hermathena (1892) VIII, 189 betrachtet als selbstverständlich, was ich für grammatisch unmöglich erkläre, daß Epiphanius hier behaupte, 93 Jahre nach der Himmelfahrt sei die Gemeinde von Thyatira vom Montanismus verschlungen worden.

hier genannten oder nicht genannten Ereignis, wie etwa der Himmelfahrt oder der Geburt Christi, angegeben werden soll, sondern lediglich die Dauer des apostolischen Zeitalters[1]. Die Wortfolge *μετὰ τὸν χρόνον τῶν ἀποστόλων, τοῦ τε Ἰωάννου καὶ τῶν καθεξῆς, ὅς ἦν χρόνος μετὰ τὴν τοῦ σωτῆρος ἀνάληψιν ἐπὶ ἐνενήκοντα τρισὶν ἔτεσιν* zwingt doch wohl dazu, *ὅς* auf *τὸν χρόνον τῶν ἀποστόλων* zurückzubeziehen, und schließt auch bei einem nachlässigen Stilisten wie Epiphanius die Möglichkeit aus, dies so zu verstehen, als ob dastände: „nach der Zeit der Apostel, und zwar genauer 93 Jahre nach der Himmelfahrt". Die Grammatik erzwingt obige Uebersetzung. Epiphanius sagt also von der „Zeit der Apostel", nach deren Ablauf die Weissagungen der Apokalypse in Erfüllung gehen sollten, daß sie „eine Zeit von gegen 93 Jahren" sei. Die Zwischenbemerkung war nicht müßig, da über den Begriff des apostolischen Zeitalters sehr verschiedene Betrachtungsweisen nachweislich obgewaltet haben. Nur über den Anfangspunkt dieser Periode hat niemals eine Meinungsverschiedenheit bestanden. Seit Lucas die Geschichte der Apostel als einen zweiten selbständigen Theil der mit der Geburt Jesu beginnenden heiligen Geschichte neuen Testaments an die Geschichte Jesu angeschlossen hatte, hat man das apostolische Zeitalter stets mit der Himmelfahrt beginnen lassen[2]. Die Aenderung von *ἀνάληψιν* in *γέννησιν*[3] ist demnach völlig ausgeschlossen. Es kann sich nur fragen, wodurch Epiphanius veranlaßt oder verleitet worden ist, die Dauer des apostolischen Zeitalters auf 93 Jahre zu bestimmen. Wo es dem Clemens (strom. VII, 106)

---

1) Cf. z. B. Döllinger, Hippolytus und Kallistus S. 295 f., Völter a. a. O. S. 26 A. 2.

2) Sie ist der Ausgangspunkt der Berechnung für die 12 Jahre apostolischer Predigt in dem alten Kerygma des Petrus (Clem. strom. VI, 43), in den gnostischen Petrusakten (ed. Lipsius p. 49, 22) und bei Apollonius (Eus. V, 18, 14). Clemens Al. scheidet die Zeit der apostolischen Predigt scharf ab von derjenigen Christi (strom. VII, 106). Cf. ferner das Citat aus Didymus oben S. 28 A. 2 und das S. 38 A. 2 aus den Eklogen des Eusebius Anzuführende. Auch dem Epiphanius ist diese Rechnung „*μετὰ τὴν ἀνάληψιν*" geläufig cf. haer. 66, 20 (Dindorf III, 40, 24); haer. 78, 14.

3) So Petavius bei Dindorf V, 168; Dindorf selbst III, 737; Lipsius, Quellen der Ketzergesch. S. 110.

darauf ankommt, die Zeit der großen Lehrer der Gnosis durch einen möglichst großen Abstand von der Apostelzeit zu trennen, beschränkt er letztere auf die Zeit vom Tode Jesu bis zur Predigt und dem Martyrium des Paulus unter Nero: das wären nur etwa 30—40 Jahre. Dabei ist von Johannes und anderen länger lebenden Aposteln abgesehen. Irenäus dagegen legt ein über das andere Mal Gewicht darauf, daß die apostolische Predigt bis zur äußersten Grenze des 1. Jahrhunderts u. Z. an dem Apostel Johannes und anderen Jüngern Jesu ihre lebendigen Zeugen auf Erden gehabt habe [1]. Epiphanius nennt hier ausdrücklich den Johannes und Andere, die sich diesem anschließen, um deutlich zu machen, was er unter der „Zeit der Apostel" verstanden haben wolle. Eusebius erwähnt einmal [2] eine Auslegung von Daniel 9, 27, wonach jene eine Woche, in deren Mitte die Tempelopfer aufgehoben werden sollen, den 70jährigen Zeitraum zwischen der Himmelfahrt Christi und dem Tode des Apostels Johannes bedeutet, welcher durch die Belagerung Jerusalems und die Zerstörung des Tempels in zwei gleiche Hälften getheilt sei. Auch Epiphanius kennt und billigt die Ueberlieferung, daß Johannes mehr als 90 Jahre alt sein Evangelium geschrieben habe und erst unter Trajan gestorben sei [3]. Es wäre daher bequem genug, statt 93 etwa 73 zu lesen. Aber erstens würde durch diese von Völter vorgeschlagene Emendation die auch so noch nichts weniger als runde Zahl 73 statt 70 nicht erklärt sein. Zweitens

---

1) Iren. II, 22, 5; III, 3, 4; V, 30, 3 extr.

2) Eusebii ecl. proph. III, 26 ed. Gaisford p. 164: *ταύτην* (die letzte Woche Daniel 9, 27) *γὰρ εἰς τὴν ἐν δεκάσιν ἑβδομάδα μεταλαβὼν ὁ λόγος παρίστη τὸν σύμπαντα τῶν ἀποστόλων χρόνον εἰς ἑβδομηκονταετίαν συντείνειν. — καὶ γὰρ οὖν ἐκ τῶν ἱστοριῶν δείκνυται Ἰοάννης ὁ τοῦ κυρίου μαθητὴς μετὰ τὴν ἀνάληψιν αὐτοῦ ἔτεσιν ἐπιβιοὺς ο΄, μέχρι γὰρ τῆς Τραϊανοῦ λόγος ἔχει παραμεῖναι αὐτὸν βασιλείας. κατά τε ταύτην τὴν διήγησιν πρόδηλον, ὅπως ἐν τῷ ἡμίσει ταύτης τῆς ἐν δεκάσιν ἑβδομάδος ἤρθη θυσία και σπονδή ... — Τὰ γοῦν ἀπὸ τῆς τοῦ σωτῆρος ἡμῶν ἀναστάσεως ἐπὶ τὴν ὑστάτην κατὰ Οὐεσπασιανὸν πολιορκίαν εἰς ἔτη πέντε καὶ τριάκοντα συντείνει, ἅπερ ἂν γένοιτο τῆς ἀποδοθείσης ἑβδομάδος τὸ ἥμισυ.*

3) Ersteres haer. 51, 12, cf. 51, 2 (*μεθ' ἡλικίαν γηραλέαν*), letzteres haer. 66, 19: *παρῆλθε γὰρ ἡ γενεὰ τῶν ἀποστόλων, φημὶ δὲ ἀπὸ Πέτρου ἄχρι Παύλου καὶ ἄχρι Ἰωάννου, τοῦ καὶ χρονίσαντος ἐν κόσμῳ ἄχρι τῶν Τραϊανοῦ χρόνων.* Ein bestimmtes Jahr Trajans nennt er nicht.

aber gibt Epiphanius deutlich genug zu verstehen, daß er bei dieser Zeitangabe nicht an Johannes allein, als den zuletzt gestorbenen Apostel denkt. Ἰωάννης τε καὶ οἱ καθεξῆς kann doch auch nicht heißen: „Johannes und die übrigen, vor ihm gestorbenen Apostel“ [1]. Epiphanius denkt vielmehr an andere Genossen der γενεὰ τῶν ἀποστόλων, wie er sich haer. 66, 19 ausdrückt, welche noch später als Johannes gestorben sind. Dort faßt er die ersten Bischöfe von Jerusalem, den Bruder Jesu Jakobus und den Vetter Jesu Simeon mit den Aposteln zusammen. Von letzterem weiß Epiphanius aus Eusebius, daß er unter Trajan gekreuzigt worden sei [2]. Aus der Angabe des hohen Alters von 120 Jahren, in welchem Simeon nach Hegesippus [3] Märtyrer geworden sein soll, und aus dem Abstand von 9 Jahren zwischen dem Tode des Johannes und des Simeon in der Chronik des Eusebius wird Epiphanius das Recht hergeleitet haben, das apostolische Zeitalter noch um ein Bedeutendes über die erste Zeit des Trajan und den Tod des Johannes hinaus auszudehnen. Es ist auch das Interesse ersichtlich, aus welchem Epiphanius der Apostelzeit hier eine so ungewöhnliche Ausdehnung gibt. Es ist das gleiche, welches ihn veranlaßt, nach irgend einer unkontrollirbaren Quellenangabe die Abfassung der Apokalypse so auffallend früh anzusetzen. Daß Johannes an der von den Alogern angefochtenen Stelle nicht gegenwärtige Thatsachen beschrieben, sondern eine wirkliche Weissagung ausgesprochen habe, wird dadurch auf einen möglichst starken Ausdruck gebracht, daß einerseits gesagt wird: schon zur Zeit des Claudius und in sehr früher Zeit hat Johannes dies geschrieben [4], und andrer-

---

1) Die Paraphrase von Lipsius, Quellen d. Ketzerg. S. 110 A. 1 „die Uebrigen, welche in der Reihe der Apostel noch aufzuzählen wären“, wäre nur dann erträglich, wenn Epiphanius einen Katalog der Apostel zu geben angefangen hätte, welchen er hiermit abbrechen wollte, und wenn er zugleich eine bestimmte Reihenfolge der Apostel als selbstverständlich voraussetzen könnte.

2) Haer. 66, 20 in. cf. Eus. h. e. III, 11; 22; 32; 35; Chron. post a. Abr. 2123, während der Tod des Johannes post a. Abr. 2114 angemerkt ist.

3) Bei Eus. h. e. III, 32, 3. Andere haben dem Johannes eine Lebensdauer von 120 Jahren angedichtet z. B. ein Pseudochrysostomus (Montfaucon VIII, 2, 131).

4) Cf. außer haer. 51, 33 (cf. obige Uebersetzung und S. 36 A. 2) auch

seits: die Weissagung bezieht sich auf Ereignisse, welche erst nach völligem Ablauf der Apostelzeit im weitesten Sinn dieses Ausdrucks eintreten sollten. Die bestimmte Ziffer 93 statt „ungefähr 90" ist damit freilich immer noch nicht erklärt. Da Epiphanius den Tod (und die Himmelfahrt) Christi in das Consulat des Vinicius und des Cassius Longinus setzt (haer. 51, 23), so würde sich bei richtiger Rechnung (a. 30 + 93) das J. 123 ergeben. Hat Epiphanius sich vielleicht um 10 Jahre verzählt oder verrechnet, so ergäbe sich (a. 30 + 83) das Jahr 113, welches wenigstens noch in die Regierung Trajans fällt, während welcher nach den uns bekannten Quellen des Epiphanius die letzten Glieder der *γενεὰ τῶν ἀποστόλων*, zuerst Johannes und etwa 9 Jahre später Simeon, starben. Für die Chronologie des Montanismus ist hier nichts zu gewinnen. Epiphanius hat seinen Lesern aber auch keinen Anlaß gegeben, hier derartiges zu suchen. Anders verhält es sich mit den unmittelbar vorher genannten 112 Jahren. Der Gegensatz der Gegenwart des Epiphanius (*νῦν δὲ . . . ἐν τῷ χρόνῳ τούτῳ*) zu der vorher markirten Zeit der Aloger (*κατ' ἐκεῖνο καιροῦ ἐστρατεύοντο*), welche gleich hinter der Angabe des Zeitabstandes noch einmal erwähnt wird (*τότε δέ*), sichert das formelle Verständnis gegen willkürliche Unterschiebungen [1]. Epiphanius behauptet, daß seit der Zeit, da die Aloger die Stelle Apoc. 2, 18 mit einem Schein des Rechtes angriffen, bis zu seiner Gegenwart

---

haer. 51, 12. An letzterer Stelle ist es doch wohl nur ein Ungeschick des Ausdrucks, wenn es so scheint, als ob nicht nur die Verbannung nach Patmos, sondern auch die Rückkehr von dort in die Zeit des Claudius und dennoch zugleich in die letzten Lebensjahre des Johannes fallen soll, wie ich Acta Jo. p. CXXV annahm, und Bonwetsch S. 145 A. 1 sogar von der Stelle 51, 33 behauptete.

1) Dahin ist es zu rechnen, wenn Lipsius a. a. O. S. 109 f. die 112 Jahre von der Abfassung der Apokalypse an gerechnet wissen wollte, welche der Verfasser der hier von Epiphanius benutzten Quellenschrift in das J. 93 gesetzt habe, so daß sich a. 205 oder nach Hippolyts Chronologie 204 ergäbe. In diesem Jahre wäre die Quellenschrift geschrieben, aus welcher Epiphanius die Angabe gedankenlos abgeschrieben hätte. Aber Epiphanius sagt hier nichts von Abfassung der Apokalypse, sondern von der Zeit der Polemik der Aloger; auch wo er die Zahl 93 anbringt, ist nichts von der Abfassung der Apokalypse zu lesen; wo er aber von dieser redet, setzt er sie nicht in die Zeit Domitians, sondern in die Zeit des Claudius, s. vorige Anm.

112 Jahre verstrichen seien. Die Richtigkeit der Ziffer vorausgesetzt, kämen wir auf (376 oder 375—112) a. 263 oder 264. Die Ziffer wird natürlich erträglicher, wenn man annimmt, daß Epiphanius hier aus der ihm vorliegenden Quellenschrift, etwa aus dem Buch Hippolyts gegen die 32 Häresien oder dessen Apologie für das Evangelium und die Apokalypse oder desselben „Kapitel gegen Cajus" blindlings eine für ihn selbst schlechterdings nicht passende Ziffer abgeschrieben habe. Salmon, welcher neuerdings auf anderen Wegen zu begründen gesucht hat, daß Hippolyt um 234 gegen Cajus geschrieben habe, und annimmt, daß Epiphanius diese Schrift hier ausschreibe, fand durch Addition der Jahresziffern 93 und 112, daß Hippolyt hier als Zeitpunkt der Abfassung seiner Schrift gegen Cajus das 205. Jahr nach der Himmelfahrt, und somit nach seiner Chronologie das J. 234 p. Chr. erkennen lasse[1]: eine auf den ersten Blick allerdings blendende Bestätigung jenes unabhängig von den Ziffern des Epiphanius gewonnenen Datums für die Abfassungszeit der Schrift gegen Cajus und des Danielkommentars. Aber man soll sich nicht blenden lassen, sondern schärfer zusehen. Gesetzt die Deutung der 93 Jahre auf die Zwischenzeit zwischen der Himmelfahrt und dem Untergang der katholischen Gemeinde in Thyatira wäre ebenso möglich, als sie meines Erachtens unmöglich ist, und gesetzt den Fall, daß Epiphanius hier aus Hippolyts Schrift gegen Cajus schöpfe, was ich bestreiten muß[2]: was wäre das Ergebnis? Der gelehrte Chronolog Hippolytus hätte behauptet, im J. 122 p. Chr. (d. h. 29 p. Chr. + 93 oder 234 p. Chr. — 112) sei die katholische Kirche zu Thyatira durch den überhandnehmenden Montanismus vernichtet worden, und ferner, in demselben Jahre hätten die Aloger ihre Kritik gegen Apoc. 2, 18 losgelassen; denn jenes Ereignis bildet nach Salmon und so vielen Anderen

---

1) Hermathena VIII (1892) p. 189. Aehnlich schon Lipsius in seinem früheren Werk Quellenkritik des Epiphanius p. 234 A. 1 und Andere, denen sich auch noch Voigt S. 52 anschließt. Der unheilbare Schaden an diesen Rechnungen ist die Addition der Ziffern 29 (von Christi Geburt bis zur Himmelfahrt) + 93 (Dauer der Apostelzeit) + 112 (Zwischenzeit zwischen dem Auftreten der Aloger und der Zeit des Berichterstatters), während zwischen der 2. und der 3. Ziffer jedes verknüpfende Band fehlt.

2) Cf. Gesch. d. K. II, 1020 ff.

den Terminus ad quem der Berechnung der 93 Jahre, und dieses nach dem klaren Wortlaut des Epiphanius den Terminus a quo der Berechnung der 112 Jahre. Der Anfang des Montanismus wäre dann wohl nach Hippolyt um 110 anzusetzen! Was aber das Schlimmste ist, Hippolyt hätte die von Epiphanius sogenannten Aloger, welche nach Salmon (p. 185 N. 11) nichts Anderes sind als der Römer Cajus, Hippolyt hätte also diesen seinen Zeitgenossen und Mitbürger 112 Jahre vor seiner Zeit angesetzt! Es ist ferner doch eine harte Zumuthung, ein so mechanisches Abschreiben einer für ihn schlechthin unbrauchbaren Zeitangabe auf Seiten des Epiphanius anzunehmen. Gewiß leistet Epiphanius an Thorheiten und ungeschickter Verwerthung älterer Nachrichten mehr als vielleicht irgend ein anderer Schriftsteller der alten Kirche. Um aber jene Annahme glaublich zu machen, müßte man Beispiele dafür anführen, daß er da, wo er das Zeitverhältnis einer Thatsache der Vergangenheit zu seiner Gegenwart, wie hier, angibt (νῦν . . ἐν τῷ χρόνῳ τούτῳ, μετὰ χρόνον ριβ' ἐτῶν), unterlassen hätte sich zu vergegenwärtigen, in welchem Jahrhundert er selbst lebe, und welcher Zeit die Schriften angehörten, deren Distanzangaben er für sich verwerthen wollte.

Da Epiphanius, soviel wir wissen, nur ein einziges chronologisches Datum in Bezug auf die Geschichte des Montanismus überliefert bekommen hat, nämlich das 19. Jahr des Antoninus Pius als Anfangsjahr des Montanismus, und da wir gesehen haben, daß er dieses Datum auch für ungefähre Distanzangaben verwendet, wo es sich gar nicht um den ersten Anfang des Montanismus, sondern um irgend ein Moment in der weiteren Entwicklung desselben handelt[1], so läge am nächsten zu vermuthen, daß er hier wie an der nicht gar weit entfernten Stelle seines Werks (48, 2) den Abstand seiner Gegenwart von der montanistischen Epoche nach jenem Jahr berechnen wollte. Dort war διακόσια ἐννενήκοντα überliefert, welches nach Scaligers glücklichem Vorschlag in διακόσια ἐννεακαίδεκα verbessert werden durfte. Hier wieder einen Schreibfehler oder einen Rechenfehler des Epiphanius (um 100) annehmen zu sollen, ist mißlich[2]. So lange aber nicht eine ein-

1) Haer. 48, 1. 2 cf. oben S. 31.

2) Im Ven. ist die Zahl durch Ziffer ausgedrückt: ριβ', in Vulg.

leuchtendere Erklärung der überlieferten Ziffer 112 vorgebracht wird, als die bisherigen, muß die Möglichkeit eines zufällig entstandenen Fehlers offen gehalten werden. Bis dahin ist aber auch aus den beiden Ziffern in haer. 51, 33 für die Chronologie des Montanismus kein Gewinn zu ziehen.

7. Wichtiger für die Chronologie auch des in Kleinasien spielenden Stücks der Geschichte des Montanismus ist das, was sich an dem abendländischen Stück seiner Geschichte chronologisch feststellen läßt. Es sind vor allem zwei feste Punkte hervorzuheben: 1) Im J. 177 haben die im Gefängnis zu Lyon liegenden Confessoren in Sachen des Montanismus an die Gemeinden in Asien und Phrygien mehrere Schreiben gerichtet, welche erst als Beigabe zu dem Bericht der Gemeinde von Lyon über das Martyrium jener Confessoren an das Ziel ihrer Bestimmung gelangten. Diesem Bericht war außerdem ein in gleicher Sache an Bischof Eleutherus von Rom gerichtetes Schreiben derselben Confessoren, aber auch ein solches der Gemeinde von Lyon in Abschrift beigelegt, welche letzteren der damalige Presbyter Irenäus nach Rom überbracht hat; und endlich hat die Gemeinde von Lyon ihrem an die asiatischen und phrygischen Gemeinden adressirten Bericht über die Martyrien jener Tage ihr eigenes motivirtes Urtheil über die montanistische Frage einverleibt oder angehängt[1]. 2) Zur Zeit des Martyriums der Perpetua und Felicitas im J. 202 oder 203 war der Montanismus mächtig in die Kirche von Karthago ein-

---

durch *ἑκατὸν δεκαδύο.* — Nähme man an, daß Epiphanius sich in der Geschwindigkeit um gerade 100 Jahre verrechnet hätte, so käme man (auf 375 oder 376 — 212 =) a. 163 oder 164, eine ganz annehmbare Zahl für das Auftreten der Aloger, wenn man 157 als Anfangsjahr des Montanismus gelten läßt und anerkennt, daß Irenäus sie um 185 bestritten hat, ohne sie als eine Erscheinung der allerjüngsten Vergangenheit zu kennzeichnen. Aber würde Epiphanius ein speciell auf das Auftreten der Aloger bezügliches chronologisches Datum, welches ihm überliefert war, so beiläufig verwerthet haben, ohne es ausdrücklich geltend zu machen? Voigt S. 52 nimmt eventuell einen Schreibfehler *ριβ'* statt *σβ'* an und gewinnt so (375—202) das J. 173 als Anfangsjahr des Montanismus. Dagegen gilt aber, abgesehen von der Unähnlichkeit der Schriftzüge, vollkommen das, was Voigt selbst gegen die Verwerthung von haer. 48, 2 geltend macht, daß die so geänderte Angabe im Widerspruch mit haer. 48, 1 stehen würde.

1) Eus. h. e. V, 3, 4 — 4, 2 cf. c. 1, 2 f. und oben S. 7 A. 1.

gedrungen, aber noch nicht von ihr ausgeschieden. Erst nach mehrjährigen Kämpfen, in welchen Tertullian die montanistische Sache verfocht, ist dies geschehen. Da Eusebius aus jenen mannigfaltigen Aktenstücken vom J. 177 nichts mittheilt[1], so kann man sich verschiedenen Vermuthungen über die darin enthaltenen Urtheile hingeben. Aber eine Anleitung zu richtigen Vermuthungen gibt schon dieses Schweigen des Eusebius. Es ist dasselbe zusammenzuhalten mit der anderen Thatsache, daß er aus den älteren, mitten aus dem ersten Kampf der kleinasiatischen Kirche hervorgegangenen Schriften des Apolinarius und des Miltiades nichts mittheilt[2], und dagegen um so reichlichere Mittheilungen aus dem Anonymus von 192/193 und dem Werk des Apollonius von 197. Das fertige und schroffe Urtheil der späteren Schriftsteller über die neue Prophetie schien ihm mehr der Verewigung werth als die urkundliche Darstellung des Ringens nach Klarheit und Einstimmigkeit des kirchlichen Urtheils. Wenn er da, wo er über die Aeußerungen der Confessoren und der Gemeinde von Lyon berichtet, davon spricht, daß Viele damals die neue Prophetie für eine echte zu halten geneigt waren, weil charismatische Erscheinungen in der Kirche noch etwas Gewöhnliches waren, und daß eine Uneinigkeit des Urtheils über den Montanismus bestand, und wenn er die Sendung des Irenäus nach Rom und das von diesem überbrachte Schreiben der Lugdunenser an Eleutherus ein *τῆς τῶν ἐκκλησιῶν εἰρήνης ἕνεκεν πρεσβεύειν* nennt, so muß er aus den Aktenstücken erkannt haben, daß es sich damals nicht einfach um den Kampf der Kirche mit dem bereits allseitig in den Bann gethanen Montanismus handelte, sondern um Meinungsverschiedenheiten zwischen katholischen Gemeinden. Solche Verschiedenheiten bestanden in Kleinasien selbst und entstanden dort bei der Ausbreitung der Bewegung immer wieder bis zum Ende des zweiten Jahrhunderts[3]. Die Exkom-

---

1) Dies bliebe bedeutsam, selbst wenn Eusebius, was doch kaum wahrscheinlich zu nennen ist, mit dem Bericht über die Martyrien von Lyon zugleich auch dessen Beilagen in seine Sammlung alter Martyrien aufgenommen haben sollte h. e. V, 4, 3.

2) Dagegen ist nicht das Wenige geltend zu machen, was er V, 19 durch Vermittlung der Schrift des Serapion aus derjenigen des Apolinarius mittheilt.

3) Cf. was der Anonymus Eus. V, 16, 4 a. 192 von den kürzlich

munikation der Propheten in der einen und der anderen Gemeinde und selbst die Verurtheilung durch die Mehrheit der kleinasiatischen Bischöfe schloß nicht aus, daß einzelne dortige Gemeinden wie die von Thyatira, Pepuza und Tymion in ihrer Mehrheit oder Gesamtheit sich für den Montanismus entschieden [1], sie schloß auch nicht aus, daß immer wieder in neuen Gemeinden die Frage nach der Berechtigung der neuen Prophetie die Gemüther erregte und entzweite. Das an einzelnen Punkten perfekt gewordene Schisma blieb bis gegen 200 eine drohende Gefahr für die katholische Kirche Kleinasiens. Um wie viel größer muß sie um 177 gewesen sein. Wenn nun die Lugdunenser für den Frieden der Kirche eintraten, so können sie nicht einfach dem Verdammungsurtheil eines Apolinarius beigetreten sein, sondern müssen durch eine abwägende Beurtheilung der ihnen bekannt gewordenen Vorkommnisse eine Verständigung herbeizuführen gesucht haben. Es gab Ausschreitungen auch auf der antimontanistischen Seite, und einer derselben, der Verwerfung aller Prophetie und zugleich der johanneischen Schriften ist Irenäus scharf entgegengetreten, während man in seinem großen Werk eine deutliche und namentliche Verurtheilung des Montanismus vermißt [2].

---

stattgehabten Verhandlungen in Galatien berichtet Die Abfassung der Schriften des Anonymus und des Apollonius ist der stärkste Beweis.

1) Cf. Apollonius bei Eus. V, 18, 2. 13; Epiph. haer. 48, 14; 49, 1; 51, 33 und das oben S. 34 A. 3 Bemerkte.

2) Cf. Gesch. d. K. I, 237—246, besonders S. 242 f.; auch II, 967—973, eine Ausführung, welche niedergeschrieben wurde, als mir nur erst Voigts Dissertation von 1890, noch nicht dessen weitere Ausführung in dessen mehrerwähntem Buch (S. 65 ff.) vorlag. Aber auch dieser gegenüber wird es dabei bleiben, 1) daß *pseudoprophetas quidem esse volunt* nicht heißen kann: „es müsse Pseudoprophetie in der Kirche geben" (cf. Gesch. d. K. II, 972), 2) daß man einem Irenäus nicht die thörichte Behauptung andichten darf: „Wer von der Nothwendigkeit der Existenz falscher Prophetie in der Kirche überzeugt ist, widerspricht sich selbst, wenn er nichts von echter Prophetie in der Kirche wissen will". Denn die Gegner (die Aloger) konnten sagen und sagten auch wirklich: „Die Periode der prophetischen Offenbarung ist längst abgeschlossen. Schon die johanneische Apokalypse ist das Machwerk eines Ketzers, und alle seitherige Prophetie in der Kirche, insbesondere diejenige des Montanus ist nur eine Erfüllung der Weissagung Jesu und der Apostel von den falschen Propheten, den Wölfen im Schafsgewand". Es ist 3) eine unerlaubte Auslegung einer „argumentatio

Haben die Gutachten der Lugdunenser, wie doch nicht zu bezweifeln ist, den Gesinnungen ihres Legaten Irenäus entsprochen, so müssen sie vor einer schroffen und über das Ziel hinausschießenden Verdammung der neuen Prophetie und zumal der zu ihrer Anerkennung nur erst Hinneigenden gewarnt haben. Die Confessoren und die Gemeinde von Lyon wandten sich mit ihrem Gutachten nicht an die Bischöfe Kleinasiens oder an diejenigen Gemeinden, welche den Montanismus bereits förmlich in den Bann gethan hatten, sondern an alle „Brüder in Asien und Phrygien, welche denselben Glauben an die Erlösung und die gleiche Hoffnung mit ihnen haben" (Eus. V, 1, 3; 3, 4). Sie müßten ihre eigenen Grundsätze verleugnet haben (V, 1, 45—48; 2, 5—7), wenn sie die Anhänger der neuen Prophetie von diesem Kreis von vornherein ausgeschlossen und nicht vielmehr als irrende Brüder zu gewinnen gesucht hätten. Eben darum nennt Eusebius ihr Urtheil ein vorsichtiges, behutsames (*εὐλαβῆ*). Wenn er es daneben ein ganz rechtgläubiges nennt (V, 3, 4), so muß es andrerseits eine, wenngleich in milde Formen gekleidete und mit den erforderlichen Kautelen ausgestattete Verurtheilung Montans und seiner Genossinnen wenigstens involvirt haben. Dies ergibt sich auch aus manchen von Eusebius wörtlich mitgetheilten Stücken des Berichts der Lugdunenser über ihre Märtyrer, worin ein Gegensatz zu dem Fanatismus und Rigorismus der Montanisten zu unmisverständlichem Ausdruck kommt [1]. Das schließt aber

---

de concessis", wenn Voigt S. 166 daraus, daß Irenäus die vom Standpunkt der Gegner als „pseudoprophetae" Bezeichneten mit den Heuchlern in Parallele stellt, um deretwillen Manche sich von der Kirchengemeinschaft überhaupt zurückziehen, den Schluß zieht, Irenäus habe die neuen Propheten ebenso bestimmt wie die bestrittenen Gegner für falsche Propheten erklärt. Die Argumentation des Irenäus sieht ganz davon ab, ob die Heuchler und die Pseudopropheten, im Gegensatz zu welchen Manche die richtige Haltung verfehlen, im einzelnen Fall wirklich Heuchler und Pseudopropheten sind. Es ist 4) doch wohl nicht zu bestreiten, daß Irenäus die Montanisten gegen so überstürzte Verurtheilung, wie er sie hier vor sich hatte, formell in Schutz nimmt, indem er ihre Gegner in Widerspruch mit Paulus setzt, welcher in der Kirche weissagende Männer und Weiber gelten lasse. Daß unter den neuen Propheten zwei Weiber eine große Rolle spielen, entscheidet nach Irenäus an sich noch nicht, wie die „Aloger" urtheilten, gegen sie.

1) An den Märtyrern wird einerseits hervorgehoben ihr Feuereifer

nicht aus, daß die Lugdunenser wie Irenäus eine Verständigung zwischen den Anhängern und Gegnern der neuen Prophetie unter den sämtlichen „Brüdern in Asien und Phrygien“ angestrebt und nicht nur vor einzelnen Ausschreitungen der Antimontanisten, wie die der Aloger war, sondern überhaupt vor rücksichtsloser Verstoßung der Irrenden gewarnt haben.

Es fragt sich, welchen Einfluß auf Eleutherus diese Gutachten geübt haben. Ist er etwa der römische Bischof, über dessen schwankendes Verhalten gegenüber dem Montanismus Tertullian adv. Praxean c. 1 berichtet? [1] Der dort nicht mit Namen bezeichnete Bischof von Rom soll die Weissagungen des Montanus, der Priscilla und Maximilla bereits anerkannt und in Folge dessen den Gemeinden Asiens und Phrygiens Frieden angeboten, sodann aber unter dem Eindruck der üblen Nachrichten über den Montanismus, welche Praxeas von Asien nach Rom brachte, seine „literae pacis“ widerrufen und den Vorsatz, die neue Prophetie anzuerkennen, aufgegeben haben. Praxeas hat dadurch die Prophetie und den Parakleten aus Rom vertrieben. Wenn die anfängliche Haltung des römischen Bischofs die Folge des Schreibens der Lugdunenser an Eleutherus, und eben dieser der fragliche Bischof wäre, so müßte

---

(1, 9. 49) und Heldenmuth, ihr Besitz des Parakleten (1, 10), oder des apostolischen Charismas (1, 49), die Begnadigung mit Offenbarungen (3, 2; 1, 56 διὰ τὴν ὁμιλίαν πρὸς Χριστόν cf. Acta Perpetuae c. 4 *fabulari cum domino*), andrerseits aber auch die Abwesenheit aller Prahlerei (1, 17 τὴν ἀγάπην τὴν ἐν δυνάμει δεικνυμένην καὶ μὴ ἐν εἴδει καυχωμένην), die inständige Ablehnung des Märtyrertitels (2, 2—4) und vor allem die friedfertige Demuth und Milde gegen die Schwachen und Gefallenen (1, 45. 46; 2, 1; besonders aber 2, 5—8), endlich ihr erfolgreicher Widerspruch gegen asketische Härte (3, 2 f.). In einem Schreiben, welches nach Eus. V, 3, 4 in seinem Schluß oder Anhang ein vorsichtiges und rechtgläubiges Urtheil der berichterstattenden Gemeinde über den Montanismus enthielt und die durch denselben entstandene Uneinigkeit zunächst unter den Christen Asiens und Phrygiens zu beseitigen bestimmt war, ist das alles nicht ohne Beziehung auf den Montanismus und nicht ohne Spitze gegen diesen (cf. Voigt S. 56—64); aber doch so, daß die Absicht unverkennbar ist, die Montanisten zu gewinnen und nicht die, ihre Gegner in deren Verurtheilung zu bestärken. Das viermalige εἰρήνη in dem letzten von Eusebius wörtlich mitgetheilten Satz der Lugdunenser (V, 2, 7) drückt ihre Absicht aus.

1) So urtheilte Bonwetsch Mont. S. 140. 174.

Tertullian arg übertrieben haben. Zur Anerkennung der neuen Propheten haben Irenäus und die Gemeinde von Lyon nicht gerathen, und daß Eleutherus noch milder als jene geurtheilt haben sollte, ist nicht zu denken. Wenn nach Eusebius jene an Eleutherus wegen des Friedens der Kirchen geschrieben haben, so setzt das doch voraus, daß Eleutherus zu einer schrofferen Haltung neigte und daher der Friedensmahnung bedurfte [1]. Wenn ferner Tertullian von den *ecclesiae Asiae et Phrygiae* sagt, welchen der Bischof Frieden anbot, so kann er darunter nur die bereits separirten montanistischen Gemeinden verstehen; denn unmittelbar darauf schreibt er *de prophetis et ecclesiis eorum* und erinnert weiter unten an seine eigene Lossagung von den *psychici*, von der katholischen Kirche. Im J. 177 war man noch nicht so weit. Die Lugdunenser wandten sich an die sämtlichen Brüder in Asien und Phrygien (Eus. V, 1, 3; 3, 4), welche in ihrer überwiegenden Mehrheit den Montanismus verurtheilten. Aber auch die durch Praxeas herbeigeführte Entscheidung kann nicht schon von Eleutherus getroffen sein. Wäre schon damals (a. 175—189) in Rom das endgültige Verdammungsurtheil über den Montanismus gefällt worden, so wäre bei dem innigen Zusammenhang zwischen Rom und Karthago schwer zu begreifen, daß man in Karthago vom J. 202 an über die Berechtigung des Montanismus innerhalb der katholischen Kirche noch Jahre lang streiten konnte.

Endlich aber hat sich Praxeas auf die Entscheidungen der Amtsvorgänger des fraglichen Bischofs gegen den Montanismus berufen [2]. Wäre Eleutherus derjenige, mit dem es Praxeas zu

1) Wie später Victor in Sachen des Osterstreits Forsch. IV, 283 ff. — Uebertreibend behauptet Voigt S. 72, es liege klar auf der Hand, daß den *litterae pacis* Exkommunikationsbriefe vorangegangen sein müssen und zwar solche von Seiten des römischen Stuhls. Dagegen genügt die Erinnerung an die *libelli pacis*, welche die Märtyrer den Gefallenen ertheilten (Cypr. ep. 19. 20. 26 etc.). Voraussetzung ist nur, daß den Betreffenden von irgend welcher Auktorität der „Friede" verweigert wurde. Das widerfuhr den phrygischen Montanisten von den Bischöfen ihrer Heimat. Beide Theile appellirten an die Auktoritäten des Abendlands.

2) Bonwetsch, Schriften Tert. S. 87 f. cf. Montan. S. 174 wollte unter den *praecessores* des fraglichen römischen Bischofs die Apostel Roms, Petrus und Paulus verstehen. Es scheint dabei übersehen zu sein, daß

thun hatte, so müßten mindestens zwei seiner Vorgänger, also Anicet und Soter, ungünstig über den Montanismus geurtheilt haben, was wenigstens in Bezug auf Anicet unglaublich klingt. Ist demnach von Eleutherus abzusehen, so ist doch andrerseits schwerlich an Zephyrin (a. 199—217) zu denken[1]. Erstens spricht für dessen Vorgänger Victor[2] und somit gegen Zephyrin die Angabe des den Verhältnissen nahestehenden Verfassers des Libellus adv. omnes haereses hinter Tertullians Präscriptionen[3], daß (ein gewisser) Victorinus für die Befestigung der Irrlehre des Praxeas Sorge getragen habe. Der Ausdruck erweckt unvermeidlich die Vorstellung, daß die in der Kirche, wo Praxeas mit seiner Irrlehre hervortrat, d. h. in Rom, maßgebende Persönlichkeit, also der Bischof von Rom, hier als Patron der Lehre des Praxeas bezeichnet werden sollte. Ist Victorinus eine unrichtige Schreibung, so kann doch nur Victor und nicht Zephyrinus zu Grunde liegen. Es ist ferner unwahrscheinlich, daß, nachdem schon im J. 177 Eleutherus mit der Sache des Montanismus sich befaßt hatte, und nachdem die Dinge in Asien so weit gediehen waren, wie die Schriften des Anonymus und des Apollonius es darstellen, noch Zephyrin (a. 199—217) ernstlich daran gedacht haben sollte, die separirten montanistischen Gemeinden Asiens anzuerkennen, um sich mit ihnen in Verbindung zu setzen. Nur an die allerersten Jahre Zephyrins wäre jedenfalls zu denken; denn Tertullian

---

es heißt: *praecessorum eius auctoritates defendendo*, nicht *auctoritatem*, wie Bonwetsch S. 87 drucken ließ. Jenes aber bezeichnet nach gemeinem Sprachgebrauch die, sei es mündlich sei es schriftlich, abgegebenen gutachtlichen Urtheile und Entscheidungen, und zwar wo es sich, wie hier, um Amtsträger handelt, deren amtliche Erklärungen, hier in Sachen des Montanismus. Solche konnte Praxeas in den Briefen des Petrus und Paulus doch nicht nachweisen. Und wurde Paulus ebenso wie Petrus als ein „praecessor“, ein Amtsvorgänger der späteren römischen Bischöfe betrachtet? Das uralte „Petrus und Paulus“ berechtigt doch nicht zu dieser, der positiven Belege ermangelnden Annahme.

1) So z. B. Salmon, Dict. of chr. biogr. III, 940.

2) Für diesen entschieden sich z. B. Hauck, Tertullians Leben und Schriften S. 366 f.; Langen, Gesch. der röm. Kirche I, 187; Hilgenfeld, Ketzergeschichte S. 568 f.; Voigt S. 71; ich selbst Gesch. d. K. II, 136.

3) Oehler, Corp. haereseol. I, 279 c. 25 *Sed post hos omnes etiam Praxeas quidam haeresim introduxit, quam Victorinus corroborare curavit.*

bezeugt, daß nicht nur das Auftreten des Praxeas in Rom, sondern auch Tertullians frühere Betheiligung an der Bekämpfung des Praxeas [1] in die Zeit fällt, ehe Tertullian die neue Prophetie anerkannt und in Folge dessen von der katholischen Kirche sich losgesagt hat. Bei Victor lassen sich, abgesehen von der früheren Zeit desselben (189—199), viel leichter als bei Zephyrin die Motive für sein schwankendes Urtheil über den Montanismus errathen. Im Kampf um die Osterfrage war Victor mit den katholischen Bischöfen Kleinasiens scharf an einander gerathen. In der dadurch veranlaßten Gereiztheit mußte er geneigt sein, auch deren Urtheil über den Montanismus geringer anzuschlagen, als sonst zu erwarten gewesen wäre. Dazu müssen positive Einwirkungen gekommen sein, welche den römischen Bischof für den Montanismus günstig stimmten. Es steht aber nichts dem entgegen, daß es schon unter Victor Montanisten in Rom gab, daß z. B. jener Proklus [2], welcher das Haupt eines Zweigs der montanistischen Kirche des Abendlands wurde, eine, wie es scheint, ehrfurchtgebietende Persönlichkeit und ein literarischer Bestreiter der häretischen Gnosis, schon im letzten Jahrzehnt des 2. Jahrhunderts in Rom gelehrt und unter anderem auch den Bischof Victor für seine Glaubensgenossen in Asien günstig gestimmt hat. Wenn auch die kleinasiatischen Montanisten in der Osterfrage nicht von ihren katholischen Landsleuten abwichen, so hatten sie doch an diesem Streitobjekt kein besonderes Interesse. Tertullian berührt dasselbe meines Wissens niemals; die Montanisten des Abendlands folgten der römisch-abendländischen Osterpraxis. Daher konnten sie dem römischen Bischof leicht eine Einigung aller Montanisten mit dem römischen Stuhl in Aussicht stellen, wenn er nur im Gegensatz zu den Bischöfen Kleinasiens die neue Prophetie anerkennen wollte.

---

1) Eine genauere Auslegung der hierauf bezüglichen, viel umstrittenen Sätze in adv. Prax. 1 darf ich mir hier wohl erlassen.

2) Tertull. adv. Valent. 5 (*Proculus noster, virginis senectae et christianae eloquentiae dignitas*); Pseudotert. de haeres. 21; Eus. h. e. II, 25, 6; III, 31, 4; VI, 20, 3; Pacian. epist. I, 2 ad Sympronianum (Migne 13 col. 1053). Wahrscheinlich derselbe bei Tert. ad Scapulam 4 cf. Münter, Primordia eccl. Afric. p. 172. 129; denn daß der Montanist Proklus ein Kleinasiat gewesen sei, ist nur gelehrte Fabel.

Aber auch der Umschwung der Stimmung des römischen Bischofs ist begreiflich. Nachdem Victor den Lederhändler Theodotus exkommunicirt und die Lehre von Jesus als dem ψιλὸς ἄνθρωπος verdammt hatte [1], mußte ihm die patripassianische Lehre des Confessors Praxeas um so orthodoxer erscheinen. Das hohe Bewußtsein von der Auktorität des römischen Stuhls, welches Victor im Osterstreit bewiesen hat, wird ihn empfänglich gemacht haben für die Erinnerung des Praxeas an die Entscheidungen seiner Amtsvorgänger in Sachen des Montanismus.

Ist es demnach wahrscheinlich, daß Victor, etwa in der zweiten Hälfte seiner bischöflichen Regierung, nach den Streitverhandlungen über die Osterfrage, um 194—199 zwischen voller Anerkennung und entschiedener Verwerfung des Montanismus geschwankt hat, so fragt es sich um seine *praecessores*, auf deren *auctoritates* Praxeas mit so gutem Erfolg sich berief. Es stimmt zunächst zu dem, was vorhin S. 48 über die Bemühungen der Lugdunenser bemerkt wurde, daß der unmittelbare Vorgänger Victors Eleutherus (175—189) ungünstig über den Montanismus geurtheilt hat. Der Brief der Lugdunenser und die Sendung des Irenäus konnte ihn zu einer milderen Form, aber nicht zu einer materiellen Aenderung seines Urtheils veranlassen. Wenn aber Praxeas sich auf die *auctoritates* mehrerer Vorgänger Victors berufen konnte, so muß auch schon Soter (166—175), der zweite Vorgänger Victors, ein ablehnendes Urtheil über den Montanismus abgegeben haben. Dies ist aber auch selbständig überliefert.

Der sogenannte Praedestinatus, ein mit Recht übel beleumundeter Schriftsteller, behauptet in seinem Kapitel über die Kataphryger: *Scripsit contra eos librum sanctus Soter papa urbis et Apollonius Ephesiorum antistes, contra quos scripsit Tertullianus presbyter Carthaginiensis* [2]. Schon in diesen Zeilen

---

1) Anonymus (wahrscheinlich Hippolytus) bei Eus. V, 28, 6. 9. Auch Pseudotert. c. 23. 24 stellt die beiden Theodoti vor Praxeas.

2) Oehler corp. haeres. I, 241 c. 26 cf. c. 86 p. 264. Das Wort *librum* an der ersteren Stelle ist nicht zu pressen. Praedestinatus wußte aus Tertullian, daß Soter gegen den Montanismus „geschrieben" hatte und dachte an ein Buch, während es sich wahrscheinlich nur um ein Sendschreiben, ein schriftliches Gutachten handelte. Wenn es ferner

zeigt sich die auch sonst wahrnehmbare Neigung des Verfassers, die Bestreitung der alten Ketzereien kirchlichen Würdenträgern zuzuschreiben. Wie daher sein Zeugnis für den ephesischen Episkopat des Apollonius geringes Gewicht hat (s. oben S. 27), so könnte er auch einen sonst unbekannten Soter, den er in einer Schrift Tertullians erwähnt und bestritten fand, auf eigene Hand mit dem gleichnamigen Bischof von Rom identificirt haben. Es wäre sogar möglich, daß ein flüchtiges Lesen oder Hören von jenem Antimontanisten Sotas von Anchialus (Eus. V, 19, 3) ihn irregeführt hätte. Zu solchen Vermuthungen besteht aber kein Recht, solange nicht die Unwahrscheinlichkeit der berichteten Thatsache gezeigt, und die ganze Darstellung, deren Bestandtheil sie bildet, kritisch analysirt ist. In der ersten Hälfte dieses Kapitels schreibt der Praedestinatus nach seiner Gewohnheit das entsprechende Kapitel aus Augustins Ketzerbüchlein ziemlich wörtlich ab[1], schneidet aber die letzte Hälfte der augustinischen Darstellung, worin Gerüchte über eine verbrecherische Abendmahlsfeier der Montanisten referirt werden, ausdrücklich als unsicher ab; „denn die, welche gegen sie geschrieben haben, haben nichts davon erwähnt". Damit meint er selbstverständlich nicht Schriftsteller wie Epiphanius, Philaster und Augustinus[2], welche allerdings jene Gerüchte erwähnen, sondern die zeitgenössischen Gegner der alten Montanisten, von denen er Soter und Apollonius namhaft macht. Was er über diese und über Tertullian als ihren Gegner sagt, ist weder aus Augustin noch aus einer anderen uns bekannten Ketzerbestreitung geschöpft. Daß Tertullian ein Presbyter war, konnte er aus Hieronymus (v. ill. 53) wissen; ebendorther, daß Tertullian den Montanismus gegen Apollonius vertheidigt hatte, nämlich in seinem 7. Buch de ecstasi[3]. Aber weiter nichts von dem, was er gibt. Warum soll er dies nicht aus jener verlorenen, dem Hieronymus aber noch bekannten

---

c. 86 heißt: *Tertullianistas olim a Sotere papa Romano damnatos legimus*, so hat man keinen Grund, den in der Bezeichnung *Turtullianistae* liegenden Anachronismus zu urgiren; denn der Verfasser kennt, wie eben c. 86 zeigt, keinen dogmatischen Unterschied zwischen Phryges, Cataphryges und Tertullianistae.

1) Oehler corp. haer. I, 201 c. 26, cf. p. 241 c. 26.

2) Epiph. haer. 48, 14; Philaster c. 49; Augustin c. 26.

3) Cf. Hier. v. ill. 40. 53. 24 und oben S. 27.

Schrift Tertullians geschöpft haben? Er sagt ausdrücklich, daß er die Thatsache einer Verurtheilung des Montanismus durch Soter aus einem Buch geschöpft habe (c. 86). Er citirt in direkter Rede einen Satz aus Tertullian, welchen dieser wörtlich so geschrieben haben kann [1]. Er zeigt anderwärts ein Interesse für das richtige Verständnis der montanistichen Schriften Tertullians [2]. Es ist auch kein Selbstwiderspruch [3], wenn er behauptet, daß keiner der alten antimontanistischen Schriftsteller jene bösen Gerüchte über die Montanisten erwähnt habe, und wenn er doch andrerseits berichtet, daß Tertullian in seiner gegen Soter und Apollonius gerichteten Schrift unter an-

1) C. 26 „*Hoc solum discrepamus*“ *inquit* „*quod secundas nuptias non recipimus et prophetiam Montani de futuro iudicio non recusamus*“ cf. Tert. de ieiunio 1.

2) C. 86 extr. *Ubicunque autem legeris Tertulliani* (aliquid?) *adversum psychicos, scias eum contra catholicos agere.* Cf. auch seine Bemerkungen über Tertullian c. 21. 60 und die über August. de haer. 86 hinausgehenden und interessanten Mittheilungen über die Tertullianisten c. 86 p. 264.

3) So urtheilt Bonwetsch, Mont. S. 52 A. 3. Es heißt c. 26 von Tertullian: *Qui cum omnia bene et prime et incomparabiliter scripserit, in hoc solum se reprehensibilem fecit, quod Montanum defendit, agens contra Soterem supradictum urbis papam, asserens falsa esse de sanguine infantis, trinitatem in unitate deitatis, paenitentiam lapsis, mysteriis eisdem unum pascha nobiscum.* Man sieht, daß *agens contra Soterem* eine der ganzen Vertheidigungsschrift Tertullians geltende Angabe ist, welche nicht berechtigt, alle einzelnen durch *asserens* eingeführten negativen und positiven Behauptungen als Abweisung ebensovieler gegentheiliger Anklagen gerade Soters aufzufassen. Das vom Praedestinatus hier skizzirte Werk Tertullians war ja auch gegen Apollonius gerichtet, von welchem in vorstehendem Satz ganz abgesehen wird, während derselbe unmittelbar vorher neben Soter und c. 86 sogar vor Soter als derjenige genannt war, gegen welchen Tertullian den Montanismus vertheidigt habe. Nach Hier. v. ill. 40. 53 war nur das 7. Buch des Werks de ecstasi speciell gegen Apollonius gerichtet, das ganze Werk aber *adversus ecclesiam pro Montano* v. ill. 26 cf. 40. Es begreift sich doch leicht, daß, wenn überhaupt Soter über den Montanismus ein abfälliges Urtheil abgegeben hat, und wenn Praxeas sich dem Bischof Victor gegenüber auf die *auctoritas* des Soter wie auf diejenige des Eleutherus berufen hat, Tertullian auch in jener umfassenden Apologie „adversus ecclesiam“ den Soter an hervorragender Stelle erwähnt hat, ohne daß darum Alles, was er verneint, gerade von Soter müßte behauptet worden sein.

derem die Sage vom Blutgenuß der Montanisten für falsch erklärt habe[1]. In dem Werk de ecstasi, welches eine umfassende Apologie des Montanismus gegen die Kirche war, kann Tertullian ja sehr wohl jene Gerüchte erwähnt und widerlegt haben, ohne daß gerade Soter oder Apollonius davon gehandelt hatten. Ich sehe daher keine Möglichkeit, die allem Anschein nach aus Tertullians Werk de ecstasi geflossene Mittheilung des Praedestinatus darum leichter Hand bei Seite zu schieben, weil dieser im allgemeinen ein recht unzuverlässiger Historiker ist. Sie hat aber eine starke Stütze an der aus anderen Gründen überwiegend wahrscheinlichen Deutung von Tertullians Erzählung (Prax. 1) auf Victor und dessen beide Vorgänger, wie andrerseits diese Erzählung wieder eine Thatsache voraussetzt, wie sie Praedestinatus berichtet. An Bischof Soter hat einst Dionysius von Korinth im Namen seiner Gemeinde ein Schreiben gerichtet, und in anderen Schreiben desselben Bischofs an Bischöfe in Paphlagonien und Pontus, sowie in Knossus auf Kreta werden Fragen verhandelt, welche allem Anschein nach mit der montanistischen Bewegung in Zusammenhang stehen. Ist Montanus im J. 157 aufgetreten, so hat es nichts Unwahrscheinliches, daß zur Zeit des Soter (166—175) und des Dionysius montanistische Ideen soweit vorgedrungen waren, und die in Phrygien ausgebrochene Bewegung in so weiter Entfernung bekannt geworden war, wie die zuletzt erwähnten Thatsachen und Nachrichten voraussetzen. Dagegen bleibt es eine verzweifelte Annahme, daß Soter von Rom, dessen Tod in das J. 174 oder 175 fällt, noch kurz vor seinem Tode Anlaß gehabt haben sollte, über eine religiöse Bewegung sein Gutachten abzugeben, welche im J. 172 in einem phrygischen Dorf ihren Anfang genommen hatte. Also ist auch das Wenige, was wir über die Geschichte des Montanismus im Abendland wissen, der an sich, soviel wir zu erkennen vermögen, rein arbiträren Chronologie des Eusebius ungünstig und der an sich unerfindbaren, aber auch durch eine Reihe davon unabhängiger Data bestätigten Ueberlieferung bei Epiphanius günstig.

8. Ich schließe mit einer chronologischen Uebersicht über

7) Bei Eus. h. e. IV, 23, 9; über die anderen Briefe ebendort § 6—8.

die Geschichte des Montanismus während der ersten 50 Jahre seines Bestandes. Durch fette Ziffern hebe ich die mir als sicher geltenden Zahlen hervor und stelle daneben einige Male in Klammern eine wenig abweichende, allenfalls auch zulässige Ziffer.

A. **157** (156). Erstes Auftreten des Montanus (Epiph. haer. 48, 1) zu Ardabau unter dem Proconsulat des Gratus (? Anon. 16, 7).

Nach einiger Zeit schließen sich Priscilla und Maximilla ihm an. Wiederholte Verhandlungen in einzelnen phrygischen Gemeinden, welche mit der Exkommunikation der neuen Propheten endigen (Anon. 16, 9. 10. 20). An einer dieser Verhandlungen war auch ein gewisser (Bischof?) Sotas aus Anchialus in Thracien betheiligt (Apolinarius — Serapion — Eus. V, 19, 3).

Organisation der montanistischen Partei als kirchliche Gemeinschaft; Theodotus Patron derselben, gleichzeitig fortgesetzte Ausbreitung der Lehre durch die Propheten und durch besoldete Prediger (Apoll. 18, 2; Anon. 16, 14; Epist. Lugd. 3, 4).

Um a. 160—175. Claudius Apolinarius von Hierapolis setzt sich mit vielen auswärtigen Bischöfen in Verbindung und schreibt unter Beifügung der eingeholten Gutachten gegen den Montanismus (Eus. V, 19 oben S. 5 ff.). Unter diesen Gutachten befand sich eins von einem thracischen Bischof Aelius Publius Julius; vielleicht auch dasjenige, welches Soter von Rom (a. 166 — 175) abgegeben haben soll. Ungefähr gleichzeitig mit Apolinarius schrieb wahrscheinlich auch Miltiades.

Montanus stirbt; etwas später Priscilla und Theodotus. Neben der übriggebliebenen Maximilla spielt Themison eine hervorragende Rolle als Märtyrer und apostelgleicher Schriftsteller (Apollonius 18, 5; Anon. 16, 17). Es beginnt die Sammlung und Aufzeichnung der Orakel (κατὰ Ἀστέριον Anon. 16, 17). Namhaft wird ein gewisser Alexander als beständiger Begleiter der Maximilla (Apoll. 18, 6—10), ferner ein gewisser Alcibiades oder Miltiades (Eus. V, 3, 4), welcher noch um 190 das eigentliche Haupt der Partei war (Anon. 16, 3 s. oben S. 12 f.). Die Bischöfe Zoticus von Kumana und Julianus von Apamea treten der Maximilla in Pepuza persönlich entgegen. (Anon.

16, 17; Apoll. 18, 13). Außer den angeblichen Märtyrern Themison und Alexander gibt es zahlreiche wirkliche Märtyrer unter den Montanisten, welche auch die Katholiken anerkennen müssen (Anon. 16, 20—22). — Dieser Zeit gehört auch die durch den Gegensatz zum Montanismus hervorgerufene Polemik der „Aloger" gegen die johanneischen Schriften an.

A. **177**. Die Confessoren und die Gemeinde von Lyon schrieben an die Christenheit Asiens und Phrygiens in Sachen des Montanismus. Gleichzeitig und in dem gleichen, oben S. 44 ff. erörterten Sinn schrieben die Confessoren und die Gemeinde von Lyon an Eleutherus von Rom, und verhandelte mit diesem der Presbyter Irenaeus. Eleutherus (175—189) erklärt sich, wenn auch wahrscheinlich in milder Form, gegen den Montanismus.

A. **179**. Maximilla, die letzte Prophetin, stirbt.

Während der folgenden „13 Friedensjahre" dauert die montanistische Agitation fort. Avercius Marcellus von Hieropolis drängt wiederholt den Anonymus, eine gründliche Widerlegung des Montanismus zu schreiben. Die Gemeinde zu Ancyra in Galatien wird durch den Montanismus stark aufgeregt. Der Anonymus begibt sich in Begleitung des Presbyters Zoticus aus Otrus im östlichen Phrygien nach Ancyra und hinterläßt beim Abschied von dort das Versprechen, einen Bericht über die Disputationen mit den montanistisch Gesinnten in Ancyra abzufassen.

A. **192** (Anfang 193). Der Anonymus schreibt sein aus drei Büchern bestehendes historisch - dogmatisches Werk über und gegen den Montanismus.

Um a. 195 erklärt sich Victor von Rom (189—199), durch den Asiaten Praxeas bestimmt, entschieden gegen den Montanismus, nachdem er kurz vorher, hauptsächlich aus kirchenpolitischen Gründen, mit den montanistischen Gemeinden Phrygiens freundliche Beziehungen angeknüpft hatte.

A. **197** (196). Apollonius (von Ephesus?) schreibt sein antimontanistisches Werk.

A. **202** (203). Die neue Propetie hat in der katholischen Kirche zu Karthago eifrige Anhänger, deren Wortführer in der Litteratur der Presbyter Tertullian (auch Verfasser der Passio Perpetuae) wird.

Um a. 204—207 Auscheidung der montanistisch Gesinnten zu Karthago aus der katholischen Kirche.

## II. Avercius[1] Marcellus von Hieropolis.

Die folgende Abhandlung könnte unzeitgemäß erscheinen. Einerseits sind die Entdeckungen W. Ramsay's und die dadurch neu angeregten Forschungen über die Geschichte des Avercius bereits zweimal von so hervorragenden Gelehrten wie J. B. Lightfoot[2] und J. B. de Rossi[3] in ausgezeichneter Weise zusammengefaßt worden, und Ramsay selbst hat seine in einzelnen gelehrten Abhandlungen zerstreuten Beobachtungen in mehr populärer Darstellung in den Zusammenhang allgemeinerer geschichtlicher Betrachtung gebracht[4]. Andrerseits ist die schon im J. 1889 entstandene Hoffnung, daß ein ursprünglicherer Text der Vita als die bisher publicirten im griechischen Orient erscheinen werde, bisher meines Wissens nicht in Erfüllung gegangen[5]. Eine erschöpfende Monographie über Avercius wird allerdings eine kritische Ausgabe der Vita zur Grundlage nehmen müssen[6]. Ob ich mit meiner Besprechung,

1) Ueber die Form des Namens s. den Schluß der Abhandlung.

2) The Apostolical Fathers, Part. II vol. I, 478—485 (1885), Ed. 2 (1889) p. 492—501. Letztere citire ich.

3) Inscriptiones Christianae urbis Romae vol. II, 1 p. XII ff. (1888).

4) In einer Reihe von Artikeln des Expositor 1888. 1889, besonders 1889 p. 156 ff. 253 ff. 392 ff.

5) Unter den Addenda p. 726 bemerkte Lightfoot: „J have heard recently from Prof. Rendel Harris, that a Ms. of an earlier form of the Acts of Abercius, before it was manipulated by the Metaphrast, has been discovered in the East and that it will shortly be published in Greece.“ Meine Bemühungen, Näheres und Neueres zu erfahren, sind bis heute (20. Oktober 1892) vergeblich geblieben. Eine Anfrage blieb unbeantwortet.

6) Einen griechischen Text gab zuerst Boissonade, Anecdota graeca V (1883) p. 462—488 nach einem Coislianus 110 (saec. XI) unter dem Titel: *Μετάφρασις εἰς τὸν βίον καὶ τὰ θαύματα τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἀβερκίου.* Eine inhaltlich wesentlich identische, aber stilistisch stark abweichende Recension veröffentlichte B. Bossue in den Acta SS. Oct. IX

die nicht erschöpfend sein will, etwas Ueberflüssiges oder Voreiliges thue, mögen Andere, und möge vor allem der Erfolg zeigen.

Die Vita des heiligen Avercius, eines angeblichen Bischofs von Hierapolis oder Hieropolis[1] aus der Zeit des Marcus Au-

---

1858) p. 493—519 nach dem Paris. anc. fonds 1484 (saec. XI) unter dem Titel *Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ἐν ἁγ. π. ἡ. Ἀβερκίου ἐπισκόπου Ἱεραπόλεως*. Ueber diese und andere von Bossue eingesehene pariser Hss. s. dort p. 485. 486. Ohne Rücksicht auf die beiden vorangegangenen Ausgaben wurde die letztere Recension nach demselben Paris. 1484 noch einmal von Migne tom. 115 col. 1211 (a. 1864) gedruckt. Inzwischen hatte J. B. Pitra (1855) eine beträchtliche Anzahl pariser Hss. wenigstens für den Text der Grabschrift benutzt (Spicil. Solesmense III, 532 ff.), wozu er später (1884) noch 6 römische und 4 moskauer Hss. hinzufügte (Analecta II, 164. 168). Die Angaben dieses Gelehrten über die Lesarten der einzelnen Hss. sind mir trotz ernstlicher Bemühung nicht durchsichtig geworden. Nur der, wie Pitra versichert, bis auf die Interpunktion genaue Abdruck der Grabschrift nach dem Vatic. Reginensis 56 (saec. X) Anal. II, 169 gilt mir als zuverlässig. Gleichen Titel und Buchanfang wie der Text von Bossue und Migne hat die Vita in dem Monacensis 443 fol. 257 (Katalog von Hardt IV, 371: saec. XIII), und in einem Hierosolym. 22 (Katalog von Papadopoulos-Kerameus I, 87). Eine dritte Recension enthält, wie schon Bossue p. 485. 497 erkannte, der Paris. 1540 fol. 129 mit ähnlichem Titel wie die zweite Recension (Av. heißt dort nicht *ἐπίσκοπος*, sondern *ἰσαπόστολος*), aber mit dem abweichenden Anfang *ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις*, den gewöhnlichen Anfangsworten kirchlicher Lektionen. Die Mittheilungen aus dieser Hs. bei Bossue und Duchesne, Revue des questions histor. vol. 34 (a. 1883) p. 1 ff. sind leider recht dürftig. Für die Inschrift scheint de Rossi einige der von Pitra namhaft gemachten römischen Hss. selbst eingesehen zu haben. Ich citire im Folgenden den Text der Acta SS. In Bezug auf den Text der Inschrift s. unten Näheres.

1) Ich nenne die Heimat des Av. gleich hier Hieropolis, obwohl der Name in der Legende Hierapolis heißt, regelmäßig jedoch nicht als artikelloser Eigenname, sondern mit dem Artikel und daher vielleicht getrennt zu schreiben: *ἐν τῇ Ἱεραπόλει* c. 33, p. 509, *μέχρι τε Ἱεραπόλεως τῆς ἐμῆς . . . κατὰ τὴν Ἱεράπολιν* c. 31 p. 508, *εἴ που τις Ἱεράπολις ὑπὸ μικρὰν Φρυγίαν ἐστίν* c. 22, p. 505, ebendort und c. 23. 24 *ἡ(τῶν) Ἱεραπολιτῶν*. Die Schreibung *Ἱερόπολις* ist für die Heimat des Avercius als die zu dessen Zeit übliche erwiesen durch die nachher zu erwähnende Grabschrift des Alexander, sowie durch mehrere in der Nähe gefundene Münzen mit der Inschrift *Ἱεροπολειτῶν* (Journ. of hell. stud. 1883 p. 430 ff. 1887 p. 477). Auch für andere Städte dieses Na-

relius und des Lucius Verus (a. 161—169), hatte längst das Interesse der Gelehrten erregt und verdiente dasselbe schon vor den Entdeckungen des letzten Jahrzehnts aus mehr als einem Grunde. Wie abgeschmackt und unglaublich ein großer Theil des Inhalts lautet, und wie wenig Vertrauen der ihr vielfach angehängte Name des Simeon Metaphrastes einflößt, so zeichnet sie sich doch vor vielen sonst ähnlich gearteten Heiligenlegenden durch einige merkwürdige Eigenschaften aus, welche in den verschiedenen Recensionen ziemlich gleichmäßig zu Tage liegen. Erstens erhebt der Verfasser keinerlei Anspruch darauf, Selbsterlebtes zu erzählen oder auch nur den Ereignissen irgendwie nahegestanden zu haben. Unbefangen erzählt er, daß eine angeblich von der Kaiserin Faustina gestiftete jährliche Getreidespende für die Armen von Hieropolis bis zu den Tagen des gottlosen Julianus fortbestanden habe, von diesem aber mit vielen anderen milden Einrichtungen aus Misgunst gegen die Christen abgestellt worden sei[1]. Es wird also kein Hehl daraus gemacht, daß der Bericht erst nach 363 geschrieben und somit mindestens 200 Jahre jünger als die berichteten Ereignisse ist. Es fehlt auch ein anderes verdächtiges Mittel, wodurch die Legendenschreiber oft ihren Erfindungen den Schein zuverlässiger Geschichte zu geben bemüht waren: die Berufung auf alte, vergessene und wiederentdeckte Urkunden. Ein angebliches Schreiben des Kaisers Marc Aurel (c. 23), enthält nichts, wodurch es sich als Quelle der Erzählung erwiese. Das Gleiche gilt selbstverständlich von einem „sehr nützlichen Buch der Lehre“, welches Av. ver-

---

mens z. B. Hierapolis = Kastabala ist die Form Ἱερόπολις inschriftlich bezeugt (E. L. Hicks, Journ. of hell. stud. 1890 p. 243). Da Ἱερόπολις (im Unterschied von Ἱεράπολις, die heilige Stadt, wie Νεάπολις), „die Stadt des ἱερόν“ heißt und somit an das heidnische Heiligtum erinnert, welches den Mittelpunkt einer Ansiedelung bildete, so ist begreiflich, daß in christlichen Zeiten und Kreisen Hieropolis immer allgemeiner in Hierapolis geändert wurde. Jedenfalls scheint mir dieser Gesichtspunkt neben dem von Ramsay, Historical geogr. of Asia minor p. 84 gewählten angezeigt, wonach das steigende Uebergewicht des griechischen Elements über das eingeborene das ursprünglichere Hieropolis in Hierapolis geändert haben soll.

1) So A. SS. 33 p. 509, auch Boissonade p. 484; da Bossue nichts zur Stelle anmerkt, wird dasselbe auch im Paris. 1540 zu lesen sein.

faßt und dem Klerus seiner Gemeinde hinterlassen haben soll, um auch nach seinem Tode durch dieses Buch seine heilsame Lehrthätigkeit fortsetzen zu können (c. 39). Von Büchern, welche der Verfasser außer der Bibel bei seiner Arbeit benutzt hätte, wußte ich nur eins mit Bestimmtheit nachzuweisen: das sind die alten gnostischen Petrusakten. Was c. 10. 11 p. 500 von der wunderbaren Heilung einer alten blinden Frau, und sodann c. 12 p. 501 von der Heilung dreier blinder Greisinnen erzählt wird, welche mit ihrem neugeschenkten Gesicht zuerst Christum zu sehen bekommen, und zwar die erste als einen alten Mann, die zweite als einen Jüngling, die dritte als ein Knäblein, ist eine offenbare Nachbildung jener um 160 verfaßten Apostellegende[1]. Der Titel eines *ἰσαπόστολος*, welcher dem Av. einst in feierlicher Weise in Mesopotamien ertheilt worden sein soll[2], legte es dem Verfasser, der diesen Titel sicherlich nicht neu erfunden oder zuerst seinem Helden verliehen hat, besonders nahe, auch einmal aus einer Apostellegende Stoff zu

---

1) Cf. Actus Petri cum Simone c. 20. 21 (Acta Apost. apocr. ed. Lipsius et Bonnet I, 66, 22—29; 68, 16 — 69, 19). Ueber Charakter und Alter dieser Schrift cf. Gesch. d. ntl. Kanons II, 832—855. Nicht nur die Aufeinanderfolge der Heilung erst einer, dann mehrerer blinder Greisinnen (Act. Petri p. 69, 18 ist *tredecim* natürlich ein Textverderbnis), sowie die Beschreibung des alle Sehenden unter den Anwesenden blendenden Lichts und die Antworten der später Geheilten auf die Frage des Wunderthäters, was sie gesehen haben, sind in beiden Erzählungen sachlich identisch, sondern auch der Wortausdruck stimmt stellenweise so genau überein, daß an der Entlehnung nicht zu zweifeln ist. Als Probe diene Folgendes:

| Actus Petri | Vita Avercii |
| --- | --- |
| *Quibus dixit Petrus: „referte, quid videritis“. Quae dixerunt: „quoniam seniorem vidimus speciem habentem, qualem tibi enarrare non possumus“. Aliae autem: „juvenem adulescentem“. Aliae autem dixerunt: „Puerum vidimus tangentem oculos nostros subtiliter“.* | *Ὁ δὲ . . „τί ἄρα τὸ φανὲν ὑμῖν, ἤρετο, καὶ τί πρῶτον διαβλέψασαι εἴδετε“; Ἡ μὲν οὖν „πρεσβύτην, ἔφη, τὸ εἶδος ἄρρητον, τὴν ὥραν φαιδρόν“. Ἡ δὲ „νεανίσκος ὤφθη μοι“. Ἡ δὲ ἑτέρα „παιδάριον κομιδῇ, φησίν, ἥψατό μου τῶν ὀφθαλμῶν“.* |

2) c. 36 p. 512. Dieser Titel ist ihm in der hagiologischen Literatur geblieben, cf. z. B. die von Pitra herausgegebenen Hymnen Analecta II, 180. 182. 186. 187.

entlehnen. Aber viel scheint er sich aus solchen Büchern nicht angeeignet zu haben. Dagegen hat er eine Urkunde im vollen Sinn dieses Wortes, die Grabinschrift, welche sich Av. selbst in seinem 72. Lebensjahr bei seiner Vaterstadt gesetzt hat, nicht nur abgeschrieben und seinen Lesern mitgetheilt, sondern auch nach bestem Wissen und Gewissen, soweit man letzteres von einem dichtenden Erzähler sagen kann, für seine Erzählung verwerthet. Auch bei dieser Mittheilung gibt er sich nicht im geringsten den Anschein eines den Ereignissen zeitlich nahestehenden Erzählers. Nach Mittheilung der Grabschrift bemerkt er[1]: „So ungefähr lauten wörtlich die Worte der Inschrift, soweit nicht die Zeit ihr ein Weniges von Genauigkeit geraubt und die Schrift fehlerhaft gemacht hat.“ Die Inschrift war, da der Erzähler nach Julian's Zeit geschrieben hat, damals allerdings schon ziemlich alt und wahrscheinlich an mehreren Stellen schadhaft. Die Abschrift gibt er daher auch nicht als eine buchstäblich genaue aus; er hat die unleserlichen Stellen nach Vermuthung lesbar gemacht und, da er wahrscheinlich nicht erkannte, daß die Grabschrift metrisch abgefaßt war, sich überhaupt nicht ängstlich an den Buchstaben gehalten. Daran aber, daß er wirklich an Ort und Stelle die wesentlich so, wie er sie widergibt, lautende Inschrift gelesen hat, war auch vor den weiteren Entdeckungen nicht zu zweifeln. Zu den Vorzügen dieser Legende gehört also auch Ortskenntnis in Bezug auf den Hauptschauplatz der Geschichte.

Man hätte aus der Vita selbst entnehmen können, daß die Heimat des Av. nicht das aus der ältesten Kirchengeschichte so berühmte Hierapolis[2] in der Nähe von Laodicea am Lykus sei. Denn nach der Vita gehört die fragliche Stadt zu *ἡ μικρὰ Φρυγία* (c. 1. 22. 36), und Synnada ist die Metropolis, wo der Gouverneur dieser Provinz residirt (c. 1. 22. 36, ungenauer c. 24. 33). Den Gegensatz bildet *ἡ μεγάλη Φρυγία* (c. 8), was

---

1) c. 41 *τὰ μὲν δὴ τοῦ ἐπιγράμματος ὧδέ πως ἐπὶ λέξεως εἶχεν, ὅτι μὴ ὁ χρόνος ὑφεῖλε κατ' ὀλίγον τῆς ἀκριβείας καὶ ἡμαρτημένως ἔχειν τὴν γραφὴν παρεσκεύασεν.* Der Verf. gebraucht auch sonst z. B. c. 36 *ὅτι μή* eigentümlich, dort im Sinne von *εἰ μή, πλήν.*

2) Kol. 4, 13; Philippus und dessen Töchter in Hierapolis, die Bischöfe Papias und Claudius Apolinarius von Hierapolis.

nichts mit der alten Unterscheidung von ἡ μεγάλη und ἡ ἐπίκτητος Φρυγία (Strabo XII, 12. 13 p. 576) zu schaffen hat, sondern auf die Provinzeintheilung Diocletians zurückgeht (Marquardt, Röm. Staatsverw. I, 190), welche auch sonst in der Vita (c. 8) vorausgesetzt wird. Diese Unterscheidung von Klein- und Großphrygien ist im Text bei Boissonade als unverständlich überall getilgt. Wenn aber der Paris. 1540 statt Kleinphrygien sagt τῆς Φρυγῶν Σαλουταρίων ἐπαρχίας (Acta SS. p. 497 Note b), so setzt er die Benennung der beiden Provinzen als Phrygia Salutaris = parva und Phrygia Pacatiana = magna voraus [1], wofür in dem veroneser Verzeichnis und bei Polemius Silvius die Unterscheidung von Phr. Prima (= Pacatiana) und Secunda (= Salutaris) steht. Nun gehört aber das Hierapolis im Lykusthal zu Phrygia Pacatiana (= Prima, Magna), und dagegen Synnada, in dessen Nähe die Heimat

1) Wann die Namen Pacatiana-Salutaris zuerst aufgekommen sind und die übrigen verdrängt haben, läßt sich nicht mehr genau feststellen, cf. Gesch. d. Kanons II, 195 A. 1. Das aber hat Ramsay (Journ. of hell. st. 1887 p. 468 ff.) gegen Duchesne (Quaest. hist. vol. 34 [a. 1883] p. 20) siegreich dargethan, daß die Unterscheidung von Phrygia Magna und Parva, von welcher sich, abgesehen von unsrer Vita nur unsichere Spuren finden lassen (Ramsay l. l. p. 471 f.), ebenso, wie die Unterscheidung von Prima-Secunda der Zeit angehören muß, ehe die Namen Pacatiana-Salutaris allgemein üblich geworden sind, wie sie es seit Anfang des 5. Jahrhunderts waren. Wir haben also anzunehmen, daß die Vita nicht gar lange nach Julian, etwa 365—400 verfaßt worden ist, oder diejenige Gestalt angenommen hat, welche in den verschiedenen Textrecensionen wesentlich übereinstimmend vorliegt. Vergeblich versuchte Ramsay (Journ. of hell. st. 1883 p. 425) an der Thatsache, daß der Verfasser der Vita die Grabschrift bereits in beschädigtem Zustand vorgefunden hat, einen chronologischen Anhalt zu gewinnen. Er hat diesen Versuch in Folge der Erinnerung von Lightfoot p. 499 selbst wieder aufgegeben (Journ. h. st. 1887 p. 474). Daß die Beschädigung des Steines an der Stelle, wo von Paulus die Rede ist, von einem Christen verübt worden sei, welcher an dem Namen des Paulus Anstoß nahm, sei es daß er an die Paulicianer, oder an Paul von Samosata dachte, ist schon darum ganz unwahrscheinlich, weil der Name Paulus nach dem Facsimile viel weniger beschädigt ist, als das folgende Wort und die ganze folgende Zeile. Ist die Beschädigung überhaupt eine absichtliche gewesen, so kann es doch nur ein Zufall sein, daß der Hammer oder Meißel oder Steinwurf, womit sie ausgeführt wurde gerade diese Worte getroffen hat.

des Av. zu suchen ist, zu Phrygia Salutaris (Secunda, Parva). Die Vita gibt uns noch bestimmtere Winke über die Lage von Hieropolis. Die Abgesandten des Kaisers reisen von Byzanz über Nikomedien nach Synnada mit der Staatspost; dort gibt ihnen der daselbst residirende Statthalter Führer mit, und so gelangen sie (zu Fuss oder auf Reitthieren) um die 9. Stunde, wie es scheint desselben Tages, in dessen Frühe sie von Synnada aufgebrochen sind, jedenfalls aber ohne eine große Straße zu benützen und eine bedeutende Stadt zu berühren, nach Hieropolis (c. 24). Auch bei der Heimkehr des Av. von seinen weiten Reisen ist Synnada die letzte Station, wo er sich ein wenig ausruht, ehe er die letzte Strecke des Weges zurücklegt. Der Weg führt ihn an rohen Bauern vorbei, welche er bei der Erndtearbeit antrifft und, während er sich auf einem Stein von der mühsamen Wanderung ausruht, ihr Mahl verzehren sieht, und welche dem durstigen Wanderer den erbetenen Trunk Wassers verweigern[1]. Aus beiden Erzählungen, zumal aus der ersten, sieht man, daß Hieropolis nicht gar weit von Synnada entfernt ist, und daß es mit dieser „Metropolis von Kleinphrygien“ nicht durch eine Staatsstraße und bedeutende Verkehrswege verbunden, sondern durch ein wenig bevölkertes, rauhes Gebiet davon getrennt war. Ein Blick auf die Karte zeigt, daß alles dies auf Hierapolis im Lykusthal schlechterdings nicht paßt. Wenn Av. nach Durchwanderung von Cilicien, Lykaonien und Pisidien (c. 36) nach diesem Hierapolis kommen wollte, wäre die Reise über das viel zu weit nördlich gelegene und durch bedeutende Gebirgszüge vom pisidischen Antiochien getrennte Synnada ein unverständlicher Umweg. Aber es bedurfte der gründlichen und wiederholten Durchforschung des östlichen Phrygiens und der glücklichen Funde W. Ramsay's und Anderer, um hier Klarheit zu schaffen. Am oberen Lauf des Glaukus, eines Nebenflusses des Mäander, in

---

1) c. 37. Der Schluß dieser Erzählung ist eine der merkwürdigsten Stellen der Legende. Zur Strafe für ihre Unfreundlichkeit wünscht Av. den Bauern an, daß sie niemals satt werden: eine gelinde Strafe ihrer Ungastlichkeit, welche sie bis zur Gegenwart behalten haben. Da muß, wie schon Ramsay, Expositor 1889 p. 261 sah, ein Volkssprichwort jener Gegend zu Grunde liegen: „Die Bauern von Aulon — so heißt der Ort — werden nicht satt, wie lang sie auch bei Tische sitzen mögen“.

der Nähe der heutigen Stadt Sandykli, in einem nach Osten und Norden durch bedeutende Bergzüge eingeschlossenen Kessel entdeckte Ramsay[1] die dicht bei einander gelegenen 5 Städte und Bischofssitze *Ὄτρους, Βροῦζος, Στεκτόριον, Ἱερόπολις* und *Εὐκαρπία*. Daß das zu dieser Pentapolis gehörige Hieropolis die Heimat des Av. war, ergibt sich erstens aus der Vergleichung der Lage dieser Ortschaften im Verhältnis zu Synnada mit den vorhin erwähnten Angaben der Vita über zwei Reisen über Synnada nach Hieropolis[2]. Ein zweiter Beweis liegt in den Angaben der Legende über heiße Quellen, welche auf das Gebet des Av. entspringen, und bei welchen auf Kosten der Kaiserin ein der Stadt und Umgebung bis dahin fehlendes Warmbad erbaut wird (16. 33). Diese Thermen sollen nicht in oder dicht bei der Stadt gelegen haben, sondern an einem Platz der Umgegend, welcher früher nur *ἀγρός*, nach der Erbauung des Bades aber *ἀγρὸς θερμῶν* geheißen habe, und an welchem ein Fluß vorbeifloß. Das alles paßt nicht auf die berühmten Thermen von Hierapolis im Lykusthal (Strabo p. 629 f.), Dagegen sind 2 englische Meilen südlich von Kotch Hissar, der Stelle des alten Hieropolis im Glaukusthal, etwa 50 Ellen

1) Cf. Bulletin de correspond. hellén. 1882 p. 511—520: „Les trois villes phrygiennes Brouzos, Hieropolis, et Otrous"; Journal of hellenic studies III (1883) p. 370—436; VIII (1887) p. 461—519: „The cities and bishoprics of Phrygia", s. besonders III, 404. 424 — 432. VIII, p. 468—481 und die Karte zu p. 461. In dem zusammenfassenden Werk „The historical geography of Asia minor" (1890) p. 139 und an anderen Stellen hat Ramsay nur kurz die Ergebnisse der früheren Forschungen angedeutet.

2) Im Bull. de corresp. hell. 1882 p. 505 sagt Ramsay von dem Thal von Sandykli d. i. dem oberen Glaukusthal, in welchem die 5 Städte liegen: *Elle est séparée de la plaine, où se trouve Synnada, par une chaine de montagnes volcaniques très-escarpées et difficiles à franchir. La distance entre les deux villes ne peut pas être très-considérable, mais la route est tellement mauvaise qu'il faut six heures pour aller de l'une à l'autre.* Im Expositor 1889 p. 264 schätzt er die Entfernung auf eine gute Tagereise zu 8 oder 9 Stunden. Man sieht, wie völlig diese Beschreibung mit den Angaben der Vita c. 24. 37 übereinstimmt, auf welche Ramsay noch nicht aufmerksam geworden war, als er obige Worte schrieb. In den späteren Artikeln Journ. of hell. st. 1882 p. 346 ff., Expositor 1889 p. 258. 264 hat Ramsay durch Vergleichung der Ortsangaben der Vita mit den wirklichen Oertlichkeiten den Weg schon gezeigt, auf welchem ich ihm gefolgt bin.

vom Ufer des kleinen Flusses, die heißen Quellen gefunden worden[1]. Und in dem Innern des Ganges, welcher zu dem Baderaum für die Männer bei diesen heißen Quellen führt[2], ist im J. 1883 der entscheidende Beweis, ein Bruchstück der Inschrift des Av., gefunden worden. Von kaum geringerer Wichtigkeit ist die schon im Oktober 1881 nicht weit davon, bei dem Dorf Kelendres, zwei englische Meilen nordwestlich von Kara Sandykli, der Stelle des alten Bruzos, gefundene, nur wenig verletzte Inschrift eines Mitbürgers des Av., eines gewissen Alexander, Sohnes des Antonius[3]. Während der Ent-

1) Cf. Ramsay außer an den zuletzt angeführten Stellen auch im Journ. of hell. st. 1887 p. 476.

2) So wortkarg lautet die Beschreibung des Fundorts, Journ. of h. st. 1883 p. 424, cf. Expositor 1889 p. 264. An ersterer Stelle ist das Fragment zum ersten Mal mitgetheilt. De Rossi, Inscr. christ. II, **1** p. XVIII cf. p. XIV gibt nach einer von Ramsay selbst angefertigten Zeichnung ein Facsimile, welches mir als Grundlage der Untersuchung dient. — Nach Ramsay im Expositor 1889 p. 263f. standen die ersten 6, jetzt nicht mehr vorhandenen Zeilen d. h. metrischen Verse, in je zwei Zeilen, also im ganzen in 12 Zeilen geschrieben, auf der Vorderseite des Bomos geschrieben, die folgenden 11 Verse (= 22 Zeilen von *εἰς Ῥώμην* an bis *ὧδε γραφῆναι*), deren Anfang erhalten ist, auf der linken Seite, der Rest von 5 Versen (= 10 Zeilen) auf der rechten Seite, während auf der Rückseite nur ein Kranz eingemeißelt ist. — Der Fundort ist selbstverständlich nicht der ursprüngliche Standort des Denkmals, sondern nach Zerstörung des Grabmals ist das jetzt wiedergefundene Stück des marmornen Bomos, worauf die Inschrift angebracht war, in seinen Fundort eingemauert worden. Die Vita gibt c. 40 den Ort, wo Av. sein Grabmal errichtet hat, nicht an, sondern sagt nur, daß er auf einen würfelförmigen Stein, welcher sein Grab sein sollte, den vom Teufel von Rom nach Hieropolis transportirten Altar habe setzen und auf diesen seine Grabschrift habe einmeißeln lassen. Wahrscheinlich ist aber doch die Grabstätte in c. 31 indirekt angegeben, wo es heißt, daß der Dämon jenen Altar am südlichen Thor von Hieropolis (*παρὰ τῇ νοθίῳ πύλῃ*) habe niedersetzen sollen und niedergesetzt habe. Südlich von Hieropolis, nur nicht am Thor, sondern 2—3 englische Meilen vom Platz der Stadt entfernt, liegen auch die heißen Schwefelquellen und fand sich das Bruchstück der Grabschrift. Ramsay, Expositor 1889 p. 263 bezieht das, was die Vita c. 40 über den *λίθος τετράγωνος μῆκός τε καὶ πλάτος ἴσον* sagt, unrichtig auf den davon unterschiedenen *βωμός* aus Rom, dessen Gestalt weder hier noch § 31 beschrieben ist.

3) Zuerst publicirt im Bull. de corresp. hell. 1882 p. 518, über die

decker bei seiner ersten Veröffentlichung derselben von ihrer Bedeutung noch keine Ahnung hatte, erkannten bald darauf gleichzeitig und unabhängig von einander de Rossi und Duchesne, daß hier eine Nachahmung der Averciusinschrift vorliege[1]. Die theilweise buchstäbliche Uebereinstimmung ließ keinen Zweifel daran aufkommen, daß die eine Inschrift der anderen nachgebildet sei. Da aber in der Alexanderinschrift durch die Worte *οὔνομα Ἀλέξανδρος Ἀντωνίου μαθητὴς ποιμένος ἁγνοῦ* der Hexameter vollkommen zerstört ist, welchen die entsprechenden Worte der Averciusinschrift bilden: *οὔνομ' Ἀβέρκιος ὢν ὁ μαθητὴς ποιμένος ἁγνοῦ*, so stand auch fest, daß Alexander den Av. ungeschickt kopirt hat. Nun aber hat Alexander seine Inschrift im 6. Monat des Jahres 300 der sullanischen Aera d. h. im J. 216 p. Chr.[2] schreiben lassen. Daraus folgt, daß das Original mindestens einige Jahre früher abgefaßt wurde. Als selbstverständlich wird gelten dürfen, daß Alexander mit seiner Nachbildung gewartet hat, bis Av. wirklich in dem Grabe lag, welches er sich in seinem 72. Jahr hat bauen lassen. Aber auch in den nächsten Jahren nach dem Tode des Av., von dem wir nicht wissen, wie alt er geworden, will eine solche Nachbildung, um nicht zu sagen, Nachäffung, seiner ziemlich individuellen Grabschrift unnatürlich erscheinen. Sie setzt doch wohl voraus, daß das Grab des Av. durch eine gewisse Zeitdauer zu einem Monument von

---

Oertlichkeit ebendort p. 504. 505; Journ. of h. st. 1883 p. 430; 1887 p. 475, über die Zeit der Entdeckung Journ. l. l. 1883 p. 428 A. 1. Ebendort p. 427 f. und Revue archeol. 1883 (Juillet à Décembre) p. 194 weitere Bemerkungen über den Text der Inschrift. Auch von dieser gab de Rossi l. l. XVIII cf. p. XIV. XVII ein Facsimile nach einer von Ramsay selbst angefertigten Zeichnung. Hier sind mehrere Buchstaben zumal am Anfang und Ende der Zeilen ganz oder halb sichtbar, welche im ersten Druck noch fehlen.

1) Ersterer im Bull. di archeol. cristiana 1882 p. 78 ff., letzterer im Bulletin critique 1882 p. 135 f. Alexander hat nur die Verse 1—3 der Averciusinschrift, welche auf der Vorderseite des Denkmals standen (s. oben S. 65 A. 2), und die drei letzten Verse 20—22, welche auf der rechten Seite standen, aber nichts von der Schrift der linken Seite des Denkmals nachgebildet.

2) Cf. Ramsay im Bull. de corr. hell. 1882 p. 518; ebendort 1883 p. 328.

minder persönlichem Charakter geworden war. Daher ist es wahrscheinlicher, daß Av. schon vor dem J. 200, als daß er nach demselben seine Grabschrift verfaßt hat, oder, anders ausgedrückt, daß er vor, als daß er nach 128 geboren war. Ob auch aus der Form der Buchstaben der beiden Inschriften auf ein beträchtlich höheres Alter der Averciusinschrift geschlossen werden darf[1], ist mir sehr zweifelhaft. Da es sich jedenfalls nur um einen Abstand von einigen Jahren, höchstens Jahrzehnten handelt, so kann die Verschiedenheit der Schriftzüge doch wohl nicht auf eine Veränderung der kalligraphischen Mode, sondern nur auf die persönliche Verschiedenheit zweier Steinmetzen zurückgeführt werden.

Anstatt den Text der Averciusinschrift bruchstückweise in die folgenden Erörterungen einzuflechten, erlaube ich mir, sie noch einmal aus den vorhandenen Quellen[2], aus dem Fragment

1) Dies ist die Meinung de Rossi's p. XVIII. Nach dem Facsimile ist in A (= Averciusüberschrift) *E* 16mal deutlich in dieser Form geschrieben; dazu kommen noch 4 nicht vollständig erhaltene *E* gleicher Form (l. 11 hinter *Παῦλον*, l. 16. 17. 18); dagegen findet sich einmal auch l. 5 in *εἶδον* ein rundes Є. In B (= Alexandersinschrift) ist 17mal *E*, 10mal Є geschrieben, in beiden Inschriften findet sich in allen Ligaturen selbstverständlich die eckige Form des *E*. In A hat *Σ* regelmäßig diese Form, in B 8mal rund *C*, 11mal eckig *Σ*, und zwar erstere Form in der ersten, die andere in der zweiten Hälfte der Inschrift. Nur einmal, in *μαθητής*, ist diese eckige Form bereits angewandt, ehe sie alleinherrschend wird. Das *Y* hat in A constant einen Querbalken unter der Gabelung, welcher in B fehlt. Auch *ΦΩ* haben in A eine kunstvollere Form. B ist auch in orthographischer Hinsicht roher, als A. Formen wie *ζοντος* (*ζωντος*), *μνσκομενοις* (ohne *η*), *χειαια* (für *χειλια*) haben in A nicht ihresgleichen.

2) Ueber die Hss. und Ausgaben der Vita s. oben S. 57 A. 6. Ich bezeichne den Text der Inschrift in der Vita durch V, wo es darauf ankommt, genauer den von Boissonade herausgegebenen Text des Coisl. 110 durch $V^1$, den Text des Paris. 1484, wie ihn Bossue herausgegeben hat, durch $V^2$, den Text des Vat. Regin. 56 nach Pitra Anal. II, 169 durch $V^3$, die unvollständigen Angaben über Paris. 1540 durch $V^4$. „Pitra“ ohne nähere Bezeichnung bedeutet dessen letzte Bearbeitung Anal. II, 162—179; „Lightfoot“ die 2. Ausgabe von dessen Ignatius und Polykarp, „Ramsay“ die Rekonstruktion, welche dieser in The Academy, 1884, March 8 p. 174 und mit einziger Ausnahme der Schreibung des Namens „Avercius“ gleichlautend im Expos. 1889 p. 265 ff. gegeben und dort mit kritischen Bemerkungen begleitet hat. „De Rossi“ bezieht sich auf Inscr. christ. II, 1 p. XII—XXV.

des Originals nach dem Facsimile bei de Rossi (= A), aus dem diesem nachgebildeten Epitaph des Alexander (= B), und aus der ungenauen Kopie in der Vita (= V) wiederherzustellen. Dies schien mir nicht nur übersichtlicher zu sein, sondern auch darum nothwendig, weil ich an mehreren nicht unwichtigen Stellen über Text und Sinn anders urtheilen muß, als meine Vorgänger. In Bezug auf die nicht im Original erhaltenen Theile der Inschrift scheinen mir zwei leitende Grundsätze nicht konsequent genug angewandt worden zu sein: 1) Da der Verfasser der Vita offenbar den metrischen Charakter der Inschrift entweder unbewußt verkannt oder absichtlich ignorirt hat, so hat jede poetische Form, welche er darbietet, das begründete Vorurtheil für sich, nicht von ihm geschaffen, sondern von ihm vorgefunden und bewahrt worden zu sein. 2) Wir wissen nicht, wie weit die höhere Schulbildung des Avercius reichte, und wie korrekte Verse er zu machen verstand. Korrekt sind auch diejenigen, die im Original erhalten sind, nicht; und nach dem übereinstimmenden Zeugnis von V und B finden sich am Schluß sehr holperige Zeilen, die doch noch Verse sein wollen. Daher ist es nicht Aufgabe, unter Misachtung der Tradition und besonders auch des ersten dieser beiden Grundsätze korrekte Verse herzustellen.

## Die Grabschrift des Avercius.

*Ἐκλεκτῆς πόλεως ὁ πολείτης τοῦτ' ἐποίησα*
*Ζῶν, ἵν' ἔχω φανερῶς σώματος ἔνθα θέσιν,*

1 *εκλεκτης πολεως* V; von B ist erhalten (doch in Bezug auf den ersten Buchstaben nur noch halb leserlich) *κλεκτης πο...ως* | *ο πολειτης* B (cf. l. 3 *ὁ μαθητης*): *πολιτης* (ohne Artikel) V | *τουτ'* B (das erste *τ* zerstört) V[1.4] (de Rossi, bull. di arch. crist. 1882 p. 79): *τοδ'* V.[2.3], *τοτε δ'* al. | 2 *φανερῶς* nach B, wo hinter dem erhaltenen *φανε* noch Reste eines Buchstabens vorhanden sind, welchen Ramsay anfangs als *Ι*, später als *Ρ* oder *Γ* las. Dies ergänzte de Rossi zu *φανερως*, was auch Ramsay, Journ. of hell. st. 1883 p. 428 und seither vor *φανεραν* bevorzugte: *καιρῳ* V[1—3], *καιρον*, *καιρου* al., wahrscheinlich doch nur Lesefehler des Verfassers der Vita, der das *σ* am Ende von *φανερως* vor dem *σ* zu Anfang des folgenden Worts übersah und den in den Verhältnissen zur Zeit des Av. begründeten Gegensatz von *φανερως* zu einem *λαθρα* nicht mehr verstand. An einem jedermann zugänglichen Ort, vor dem Südthor der Vaterstadt errichtet sich Av. dieses stattliche Denkmal und macht kein Hehl daraus, daß er einer besonderen

*Οὔνομ' Ἀβέρκιος ὤν, ὁ μαθητὴς ποιμένος ἁγνοῦ,*
*Ὃς βόσκει προβάτων ἀγέλας οὔρεσι πεδίοις τε,*
*Ὀφθαλμοὺς ὃς ἔχει μεγάλους πάντα καθορόωντας.*
*Οὗτος γάρ μ' ἐδίδαξε [λογοὺς καὶ] γράμματα πιστά.*
*Εἰς Ῥώμην ὃς ἔπεμψεν ἐμὲν βασιλῆ ἀναθρῆσαι*

Religionsgenossenschaft mit einer den meisten unverständlichen Geheimsprache angehöre, während andere Christen ein unscheinbares und ihr religiöses Bekenntnis völlig verschweigendes Begräbnis vorzogen | ενθα B: ενθαδε V, was den Pentameter zerstört | 3 ουνομ' V⁴: ουνομα BV¹, τουνομ' V²·³ | Αβερκιος V¹—³: Αυερκιος vat. 799. 801 nach de Rossi. Erstere Form ist in den Hss. der Vita jedenfalls die vorherrschende, cf. außer den in extenso mitgetheilten Texten die Mittheilungen aus einzelnen Hss. Acta SS. p. 497 ff. und die oben S. 57 f. A. 6 citirten Kataloge. Ramsay schreibt Αουερκιε. S. weiteres am Schluß dieser Abhandlung | ων, ο Pitra, de Rossi, Ramsay: ο ων V, ειμι Lightfoot, in B schließt sich an den für Αβερκιος eingesetzten Namen Αλεξανδρος Αντωνιου sofort μαθητης ohne Artikel an | 4 Ουρεσι V²·³: ορεσι V¹ und vat. 799, ορεσιν des Metrums wegen Lightfoot gegen die beiden vorhin S. 68 aufgestellten Grundsätze. Ramsay verstößt gegen den zweiten derselben, indem er nicht nur ουρεσι in ουρεσιν verbessert, sondern dies auch gegen alle Hss. von V an die Spitze des Verses, vor ος βοσκει stellt | 5 ος V²·³: om V¹, dafür τε Boissonade | παντα V²·³: παντη V¹, κατα πανθ' Pitra Anal. II, 171, και πανθ' Ramsay (Expos. 1889 p. 256, dagegen και παντα p. 269) s. folgende Note | καθοροωντας V²·³: καθαρευοντας V¹, καθορωντας Boiss. im Text, und nach Pitra ein vat. 801, οροωντας Pitra, Ramsay. Das καθ — ist jedenfalls festzuhalten, aber auch die poetische Form — οροωντος. Der Vers ist metrisch abscheulich: mĕgălús păntă káthŏrŏóntas; schöner wäre παντη καθορωντας wie Lightfoot u. A. lesen, aber textkritisch doch kaum zu rechtfertigen | 6 μ' V¹ (nach Boiss.'s Text) und alle Restauratoren seit Halloix: με V²·³ | λογους και: so die Lücke auszufüllen, schlug schon Halloix vor: θεου τα Becker, Darstell. Christi unter dem Bilde des Fisches S. 36, τα ζωης Pitra, διδασκων Ramsay. Es scheint nicht natürlich, daß der Unterricht Christi auf die Schriften beschränkt sein soll | 7 Hier beginnt A. Jeder Hexameter ist auf zwei Zeilen vertheilt, der linke Rand ist unbeschädigt, der rechte überall abgebrochen | εμεν A, wozu Lightfoot C. J. Gr. 3440 vergleicht: εμε V (ein paris. επεμψε με) | βασιλη A (ι ist zerstört und der Rest des Hexameters ist weggebrochen): βασιλειαν αθρησαι V (über die Accentuation in den Hss. ist nach den vereinzelten Angaben nichts sicheres zu sagen), [την] βασίλειαν Pitra Spic. III, 533, [την] βασιλείαν *(imperii sedem)* Anal. II, 171. 173, βασίλησαν Lightfoot als eine Form für βασίλειαν im Sinne von „Königin“ und als Apposition zu Ῥωμην. Ebenso unbezeugt wie diese Form ist das von Ramsay Hell. st. 1883 p. 427 angenommene und bis zuletzt (Expositor 1889 p. 270) festgehaltene

*Καὶ βασίλισσαν ἰδεῖν χρυσόστολον χρυσοπέδιλον.*
*Λαὸν δ' εἶδον ἐκεῖ λαμπρὰν σφραγεῖδαν ἔχοντα.*
*Καὶ Συρίης πέδον εἶδον καὶ ἄστεα πάντα, Νισῖβιν,*
*Εὐφράτην διαβάς· πάντη δ' ἔσχον συνο[δίτην]*
*Παῦλον. ἐγὼν ἑπόμην, πίστις πάντη δὲ προῆγε*

βασιλῆαν = βασιλέα „einen König". Oben vorgeschlagene Abtheilung dagegen schafft erstens eine wirkliche Form: βασιλῆ = βασιλέα cf. Fr. Blaß in der Neubearbeitung von Kühners Griech. Gr. I, 499 A. 4 „die kontrahirte Akkusativform auf ῆ statt έα ist in der κοινή nicht selten, als βασιλῆ Dittenb. Syll. 165 (Teos), ἱερῆ öfter, γραμματέα und —τῆ Inschr. aus Kleinasien Bull. de corr. hell. XII, 88. 204. Häufiger noch ist sie im späteren Dorismus" etc. Zweitens gewinnen wir so das gute und hier sehr passende Wort ἀναθρῆσαι. Der Unterthan blickt zur Majestät des Königs empor, und der Mann aus der Provinz betrachtet ihn sich genau, wenn er ihn einmal zu sehen bekommt. Dies bedeutet das Wort. Zur Sache s. die Anmerkungen hinter dem Text | 8 Hier stimmt V buchstäblich mit A, soweit dieser erhalten ist (nur $V^{1}$ om. και βασιλισσαν ιδειν, wohl nicht unabsichtlich, da er βασιλισσα neben βασιλεια als Tautologie ansah; derselbe hat jedoch auch V. 9 getilgt) | 9 σφραγειδαν A cf. Formen wie νεοτηταν, θυγατεραν, πατεραν Le Bas-Waddington, Inscr. 779. 817, auch Kühner-Blaß I, 413 A. 5: σφραγιδα V | 10 ειδον (in A nicht erhalten) V (ein cod. doppelt): ειδα Lightfoot, de Rossi, Ramsay. Vor diesem Wort haben $V^{1.2.3}$ χωρας | Νισιβιν: hat Avercius den Namen an Ort und Stelle gehört und demgemäß mit Recht die Penultima als lang behandelt, und dagegen die erste Silbe mit einem kaum hörbaren Halbvokal ausgestattet (cf. Lightfoot p. 497), so wird er diese auch nicht betont haben. Daher schreibe ich nicht Νίσιβιν, sondern Νισῖβιν. Dahinter einige codd. δε, aber nicht $V^{1.2.3}$ | 11 Ευφρατην: nur $V^{1}$ add. τε | [παν]τη A, παντη $V^{4}$ (auch Pitra Spic. III, 533): παντι $V^{1}$, παντας $V^{2.3}$, παντα, παντες al | συνο... A: συνομηγυρους V, συνομιλους Lightfoot, de Rossi, συνοπαδους, συνομηθεις Ramsay; meine Ergänzung beruht auf der Auffassung des Folgenden | 12 Die beiden Zeilen der Inschrift, auf welche sich dieser Hexameter vertheilt, sind arg beschädigt. Ist dies gewaltsam geschehen, so scheint mir die Unterscheidung zwischen Buchstabenresten und Rissen oder Sprüngen, welche der Stein bei seiner Beschädigung erhielt, nicht so sicher, als man anzunehmen scheint. Sicher steht nach AV Παυλον. Den theilweise stark verletzten 7 Buchstaben, welche A dahinter hat, nach Ramsay's Lesung *ΕΧΩΝΕΠΟ*, und den weiteren Buchstaben vor πιστις, welche auf dem abgebrochenen Rand gestanden haben, entspricht in V nur εσωθεν (nur $V^{1}$ om. Παυλον εσωθεν). Man hat mit Recht angenommen, daß der Erzähler den Stein bereits in beschädigtem Zustand vorgefunden habe. Er deutete den Rest des zweiten Buchstabens, dessen unterer Theil zerstört ist, nicht wie Ramsay als X, sondern als *Σ*. Der obere Theil dieses Buchstabens gleicht

*Καὶ παρέθηκε τροφὴν πάντη ἰχθὺν ἀπὸ πηγῆς,*
*Πανμεγέθη, καθαρόν, ὃν ἐδράξατο παρθένος ἁγνή·*
*Καὶ τοῦτον ἐπέδωκε φίλοις ἔσθειν διὰ παντός,*
*Οἶνον χρηστὸν ἔχουσα, κέρασμα διδοῦσα μετ᾽ ἄρτου.*
*Ταῦτα παρεστὼς εἶπον Ἀβέρκιος ὧδε γραφῆναι.*
*Ἑβδομήκοστον ἔτος καὶ δεύτερον ἦγον ἀληθῶς.*
*Ταῦθ᾽ ὁ νοῶν, εὖξαι ὑπὲρ Ἀβερκίου, πᾶς ὁ συνῳδός.*
*Οὐ μέντοι τύμβῳ τις ἐμῷ ἕτερόν τινα θήσει.*

aber dem oberen Theil eines *Γ* jedenfalls viel mehr als der oberen Gabel eines X. Daher meine Vermuthung, daß ursprünglich die vor Vokalen gebräuchliche epische und auch sonst dialektisch verbreitete Form *ΕΓΩΝ* (cf. Blaß-Kühner I, 586. 582) geschrieben war. | *πιστις*: in A fehlt das erste *ι* | *παντη δε* ein paris. (Pitra, Annal. II, 170) und vat. 798 (de Rossi): *παντι δε* ein paris. (Spicil. III, 533), *παντι* $V^1$, die übrigen *δε παντι* | 13 Auf A ist *τροφην* und . . *πο πηγης* (so $V^{1-3}$, *απο γης* und *απο της γης* al.) unsichtbar | *παντη* A$V^4$ (de Rossi): om. die übrigen | 14 . . *αρον ον* und . . *νος αγνη* auf A unsichtbar; nur $V^1$ *ου εδραξατο* | 15 *επ* . . . . A: *επεδωκε* V (nur ein vat. *απεδωκε*) | . . *λοις εσθ* . . . die letzten, nur halb leserlichen Worte von A | *εσθειν* alle Restauratoren: *εσθιειν* V | 16 u. 17 om $V^1$ | *χρηστον*: *χριστον* ein vat. | 17 *ειπον*: ganz vereinzelt *ειπεν*, *ειπων* | 18 *εβδομηκοστον*: nur $V^1$ add. *δ'*, (ein vat. *εβδομικοστον*, vielleicht ursprünglich, da Avercius jedenfalls das *η* wie *ι* gesprochen und hier sogar als kurz behandelt hat | *ηγον* $V^1$ und noch ein paris.: *αγων* die übrigen | 19 *ταυθ'* $V^{1.2}$: *ταυτα* $V^3$, *τουτ'* ein paris. | *ο νοων* V: *οροων* konjicirt Ramsay Expositor 1889 S. 265. 270. Das Ueberlieferte ergibt keine sinnlose Tautologie. Zuerst sagt Av. mit Bezug auf die symbolische Sprache seines Epitaphs: „wer dies versteht"; sodann spricht er in der nachträglichen Apposition hiezu („jeder Gesinnungsgenosse") die Erwartung aus, daß jeder Christ ihn verstehen werde (*ευξαι* V und die meisten paris. codd.: *ευξαπο* $V^{2.3}$, *ευξατο* zwei vat. (nach Pitra). Die imperativische Aufforderung an jeden verständnisvollen Leser der Grabschrift „Bete für Avercius" ist natürlicher als der lahme Optativ der dritten Person. Dem schon in l. 5. 18 und noch ärger in l. 21. 22 verletzten Metrum würde hier auch durch *ευξαιτο* oder *ευξαιο* (Pitra, Anal. II, 171. 177) nicht aufgeholfen, man müßte denn mit Pitra und Lightfoot das allein überlieferte *Αβερκιου* durch *μου* oder mit Ramsay durch (*ευξαιθ' υπερ*) *αυτου* ersetzen. Aber warum hätte der Verfasser der Vita ein in der Inschrift vorgefundenes und ganz unmisverständliches Pronomen durch den ungefügen Namen ersetzt, der erst zwei Zeilen vorher zu lesen war? | 20 Ganz nach B, der hier wieder einsetzt: ebenso bis *ετερον* $V^1$; am nächsten kommen „7 codd." bei Pitra *τυμβον τις εμου ετερον*, $V^{2.3}$ *τυμβον ετερον* s. aber folgende Note | *τινα θησει* B: *επανω θησει* $V^1$, *τις επ' εμου επανω θησει* $V^2$ (hier jedoch *απ'* für *επ'*) $V^3$, *επι-*

*Εἰ δ' οὖν, Ῥωμαίων ταμείῳ θήσει δισχείλια χρυσᾶ*
*Καὶ χρηστῇ πατρίδι Ἱεροπόλει χείλια χρυσᾶ.*

Uebersetzung.

„Ich Bürger einer auserlesenen Stadt habe dies (Grabmal) bei meinen Lebzeiten errichtet, auf daß ich hier offenkundig eine Ruhestätte meines Leibes finde, meines Namens Avercius, der Schüler eines heiligen Hirten, welcher die Herden (seiner) Schafe auf Bergen und Fluren weidet, welcher große, Alles überschauende Augen hat. Dieser nämlich lehrte mich glaubwürdige (Lehren und) Schriften; (er ist's), der mich nach Rom sandte, (den) König anzuschauen und (die) Königin zu sehen in goldenem Gewand, mit goldenen Sandalen. Ein Volk aber sah ich dort, das ein glänzendes Siegel trägt. Auch Syriens Ebene sah ich und alle Städte (daselbst; so) Nisibis, nachdem ich den Euphrat überschritten. Ueberall aber hatte ich zum Reisegefährten den Paulus; ich folgte (ihm), der Glaube aber zog überall (als Führer) vor mir her und setzte (mir) überall als Speise einen Fisch aus dem Bach vor, einen sehr großen, reinen, den eine heilige Jungfrau gefangen hat; und diesen reichte er (der Glaube) seinen Freunden beständig zum Essen dar, (der Glaube), der edlen Wein hat und mit (dem) Brode zugleich Mischtrank gibt. Dies habe ich Avercius, indem ich dabei stand, hier schreiben heißen, da ich — so ist es in der That — im 72. Jahr stand. Der du dieses verstehst, bete für Abercius, ein Jeder, der mit (mir) einstimmig (eines Sinnes) ist. Niemand jedoch soll in mein Grab irgend einen

*θησει* (ohne *τινα*) Lightfoot | 21 nach B (wo jedoch *μ* in *ταμειω* und *ι* [nach dem ersten Druck sogar *ει*] in *θησει* unleserlich und [nach dem Facsimile] *ΔΙΣΧΕΙΛΙΑ* verschrieben ist: ebenso V durchweg, nur daß die meisten *δισχιλια* haben, V[4] *χιλια χρυσινα*. Ramsay (p. 265. 270) nahm die Konjektur *Ρωμαιοις θησει δισχειλια χρυσα* in den Text, erklärte aber nicht, wie der Nachahmer Alexander im J. 216 und der von ihm unabhängige Biograph um 400 zu der gleichlautenden Abweichung von ihrem gemeinsamen Original gekommen sein sollen | 22 nach B, im wesentlichen auch nach V, deren Hss. jedoch meistens *Ιεραπολει χιλια* (2 codd. auch hier *δισχιλια*) bieten. In V[1] fehlt der Vers ganz. Nach Lightfoot hatte Avercius vielleicht *Ιεροπτολει* schreiben lassen, wodurch das Metrum gebessert würde, nach Ramsay *Ιεραπολι* (sic) p. 265. 271.

Andern legen. Thut einer es dennoch, so soll er dem Schatz der Römer 2000 Goldstücke (Denare in Gold) und der edlen Vaterstadt Hieropolis 1000 Goldstücke zahlen."

Anmerkungen.

Zu Z. 1. 2. Während weiterhin lauter mehr oder weniger gelungene Hexameter folgen, liegt uns hier ein elegisches Distichon vor. Darauf allein jedoch wird sich die Vermuthung von de Rossi p. XV nicht gründen lassen, daß Av. hier ein bereits vorgefundenes poetisches Epitaph sich zu Nutze gemacht habe, cf. desselben allgemeine Bemerkungen p. VII ff. und Bull. di arch. crist. 1882 p. 78. Da wir außer der Grabschrift Alexanders, welche anerkanntermaßen eine Nachbildung derjenigen des Av. ist, keine ähnlich beginnende Grabschrift besitzen, so steht nichts der Annahme im Wege, daß Av. der Erfinder ist. Wer die ihres individuellen Inhalts wegen über jeden Verdacht der Nachahmung erhabenen Z. 3—19 gedichtet hat, kann auch Z. 1. 2 gedichtet haben. Kleinasiatische Christen des 2. Jahrhunderts haben auch sonst antike Versformen angewandt, ohne eine Schablone zu benutzen (Iren. I, 15, 6). Christlichen Klang hat aber schon das Attribut *ἐκλεκτή*, welches Av. hier seiner Vaterstadt gibt, cf. Sirach 49, 6 *ἐκλεκτὴν πόλιν ἁγιάσματος*, 2 (4) Reg. 3, 19; 1 Petri 5, 13; 2 Jo. 1. 13; Ign. Trall. inscr. Daß Heiden eine Stadt oder Gemeinde mit diesem Epitheton zu schmücken pflegten, müßte erst nachgewiesen werden. Ist ferner *φανερῶς* oder auch *φανερὰν* richtige Lesart und die oben S. 68 gegebene Deutung richtig, so spricht hier ein Christ, der wohl als einer der Ersten in dortiger Gegend es wagt, sich ein stattliches öffentliches Grabdenkmal zu setzen und dieses mit einer Inschrift zu versehen, welche zwar nur den Einverstandenen bis ins Einzelne verständlich ist, welche aber eben dadurch, daß und wie sie selber dies ausspricht (Z. 19), jedem Vorübergehenden deutlich genug sagt, daß hier der Bekenner einer besonderen Religion begraben liege. Die Mitbürger des Av. werden gewußt haben, daß dies die „*ξένη καὶ καινὴ θρησκεία*" *τῶν Χριστιανῶν* sei (cf. Epist. Lugd. bei Eus. V, 1, 63), und werden beim Lesen der Inschrift gesagt haben, was schon in etwas früherer Zeit Heiden von dem Märtyrer Papylus von Thyatira sagten: *κατὰ τὴν πίστιν αὐτοῦ τῶν Χριστιανῶν λέγει* (Acta Carpi et Papyli § 30 ed. Harnack, Texte III, 3, 448). Den Gegensatz zu dem *φανερῶς* veranschaulicht der Bericht der Smyrnäer vom J. 155 über Polykarps Tod und Begräbnis. Wo er begraben liegt, soll dem Papier nicht anvertraut werden (Mart. Polyc. 18). Die Deutung des *φανερῶς* durch Ramsay (Expositor 1888 p. 266 f.) auf das offene Bekenntnis des Av. zum katholischen Christentum im Gegensatz zum Montanismus erscheint mir unannehmbar. Erstlich bezieht sich der Satz, worin das Wort steht, gar nicht direkt auf den Ausdruck einer bestimmten religiösen Denkweise, sondern auf die Grab-

stätte, wo Av. seinen Leichnam will begraben wissen. Zweitens enthält die Grabschrift zwar ein christliches Bekenntnis und, insofern als der Verfasser sich mit den Christen zu Rom und zu Nisibis im Glauben eins weiß, auch ein katholisches Bekenntnis. Aber katholisch in diesem Sinne wollte auch der Montanismus sein, und nicht ein einziges Wort dieses Bekenntnisses deutet einen Gegensatz zu den montanistischen Sondermeinungen an. Drittens würde auf dieses in symbolisch-allegorischen Formen sich bewegende Bekenntnis das Prädikat *φανερῶς* am allerwenigsten passen.

Z. 3—6. Hatte Av. außer diesem Namen noch einen anderen, so wird er diesen hier wie Z. 17. 19 des Metrums wegen fortgelassen haben. Bei Anwendung prosaischer Form würde er, wie das auf den phrygischen Inschriften sehr gebräuchlich und auch auf derjenigen des Alexander von Hieropolis der Fall ist, wohl auch seinen Vatersnamen hinzugefügt haben. Während das Metrum in dieser Beziehung die Weglassung von sonst Ueblichem veranlaßt hat, hat es andrerseits die Einschiebung eines *ὤν* verursacht. Während dies des Artikels wegen nicht wohl zu *ὁ μαθητής* gezogen werden kann, ist es in Verbindung mit dem Vorigen recht müßig. Cf. eine Inschrift bei Sterrett, The Wolfe Expedition p. 27 Nr. 29, aus zwei Hexametern bestehend, deren zweiter lautet: *οὔνομα δ' Ἡρακλέων, ὑὸς* (sic) *Ἑρμέρωτος ἰατροῦ.* Auf die Namensangabe folgt sofort das christliche Bekenntnis. Daß unter dem heiligen Hirten, dessen Schüler Av. sich nennt, nicht etwa ein christlicher Lehrer oder Bischof zu verstehen sei, dem er seine Bekehrung verdankt, bedarf wohl keines Beweises. Av. sagt ja auch nicht, daß er, der jetzt 72jährige Greis, in jüngeren Jahren, etwa vor seinen Reisen nach Rom und Syrien, der Schüler jenes Hirten gewesen sei, sondern bekennt sich in Bezug auf sein Leben mit Einschluß der Gegenwart als dessen Jünger und begründet dies Z. 6 damit, daß dieser Hirt ihn in seinen Worten oder Lehren und Schriften unterwiesen habe. Das Lesen der *κυριακαὶ γραφαί*, der *scripturae pastoris* (Tertull. pudic. 10) ist für Av. ein wesentliches Mittel der Bekehrung gewesen, wie für so manche Christen jener Zeit, cf. Just. dial. c. Tryph. 7; Tatiani or. 29; Theoph. ad Autol. I, 14; Commod. instr. I, 1, 6; apol. 11 etc.; auch die Andeutung in der Apologie des Aristides c. 15. Die dazwischen stehende Beschreibung des Hirten bezeichnet in ihrer ersten Hälfte Z. 4 Christus als den Leiter der bereits vorhandenen und über alle Lande vertheilten Gemeinden. Darüber hinaus geht Z. 5. Er blickt aus der Höhe mit seinen großen Augen auf Alles herab. Er hat auch diejenigen im Auge, welche, wie Av. ehedem, noch nicht zu einer seiner Herden gehören. So bildet die Schilderung Christi als des *παντεπόπτης* Z. 5 den Uebergang zu der Erwähnung der speciellen Pastoralthätigkeit Christi, durch welche Av. sein Jünger geworden ist, Z. 6. Christus ist ja nicht nur der Hirt, der seine Gemeinde und seine Ge-

meinden weidet (Jo. 10, 1—15; 21, 15. 17; Lc. 12, 32; 1 Petri 5, 4; Hebr. 13, 20), sondern auch der Hirt, welcher das Verlorene sucht, zu sich als dem Hirten bekehrt und dadurch seiner Herde einverleibt (Lc. 15, 4—7; Jo. 10, 16; 11, 52; 1 Petri 2, 25).

Z. 7—9. Als Christ hat Av. die Reisen gemacht, welche er als merkwürdigste Erlebnisse nächst seiner Bekehrung hervorhebt. Christus hat ihn nach Rom gesandt. Folgt daraus, daß Av. seine Reise in kirchlichem Auftrag oder doch im Interesse kirchlicher Angelegenheiten, etwa in Sachen des Osterstreites gemacht hat, wie Pitra Spic. III, 533. 534 in den Noten und Anal. II, 174 andeutete? Der Text weist auf nichts weniger als dies hin. Av. spricht nur von Solchem, was er dort sehen wollte und gesehen hat. Wenn das, was er in Rom gesehen haben will, verschieden aufgefaßt werden kann, so sagt er jedenfalls von Syrien nur, daß er das ganze Land und seine Städte gesehen hat. Der weltliche Ton dieser kurzen Schilderung, welcher einem Tillemont die ganze Grabschrift verdächtig machte, ist gerade an dieser Stelle, welche wir jetzt im Original vor uns haben, unverkennbar. Daß Christus ihn nach Rom gesandt, wird nicht mehr besagen, als daß er als Christ ein Interesse hatte, „Rom zu sehen" (AG. 19, 21), und daß er sich bewußt war „mit dem Willen Gottes" (Rom. 1, 10) nach Rom zu reisen. Möglich bleibt natürlich, daß es nicht bloß wie bei so manchen Christen des 2. Jahrhunderts eine von religiösen und kirchlichen Interessen tingirte Reiselust war, die ihn nach Rom und dann nach Syrien führte (cf. Caspari, Quellen zur Geschichte des Taufsymbols III, 309 ff. und meinen Vortrag über Weltverkehr und Kirche, 1877), sondern daß er auch irgend welche in der gleichen Richtung liegende praktische Zwecke verfolgte. — Habe ich mit Recht *βασιλῆ ἀναθρῆσαι* geschrieben, so ist unfraglich der damalige Kaiser zu verstehen, und die *βασίλισσα* daneben kann nur die Kaiserin sein. Die Artikellosigkeit von *βασιλέα* und *βασίλισσαν* würde selbst in einer Erzählung Xenophons (cf. Anab. I, 1 passim), vollends aber in einer metrischen Inschrift nichts Anstößiges haben. Liest man *βασίλειαν* (Pitra, Spic.), oder *βασίληαν* (Lightfoot) in gleichem Sinn, so heißt das bekanntlich „Königin", ist also mit *βασίλισσαν* formell vollkommen gleichbedeutend. Müssen nun doch andrerseits zwei verschiedene Personen oder Sachen gemeint sein, so wird es unbegreiflich, daß Av. die beiden Königinnen nicht durch gegensätzliche Attribute von einander unterschieden oder wenigstens den Uebergang von der einen zur andern Königin etwa so gemacht hat: „und noch eine andere (zweite) Königin sah ich". Es geht auch nicht an, mit Lightfoot *βασίλειαν* als Apposition zu (*εἰς*) *Ῥώμην* zu fassen und somit Rom selbst unter dieser ersten Königin zu verstehen, denn dadurch verliert *ἀθρῆσαι* sein unerläßliches Objekt. Da *ἰδεῖν* Z. 8 und das zweimalige *εἶδον* Z. 9. 10 je ihr besonderes Objekt haben, erscheint es mir stilistisch unmöglich,

zu ἀθρῆσαι ein Objekt aus der vorigen Bezeichnung des Reiseziels „nach Rom, der Königin“ zu suppliren. Es hilft daher auch die Erinnerung nichts, daß Rom manchmal ἡ βασιλὶς oder ἡ βασιλεύουσα πόλις genannt wurde, Just. apol. I, 26. 56; Eus. h. e. X, 4, 16; vita Const. I, 26; III, 7; 47, 1; IV, 63, 3; 69, 1. Liest man βασιλείαν, so kann das jedenfalls nicht, wie Pitra, Anal. II, 173 meinte, Rom selbst als *sedes imperii*, oder gar wie Duchesne, Revue des quest. hist. XXXIV, 23 urtheilte, „la cité — reine (also doch βασίλειαν, nicht βασιλείαν), la ville éternelle, son sénat, l'empereur, la cour impériale, la souveraineté“ bezeichnen. Wo gibts eine Analogie für einen so vielsagenden Gebrauch von ἡ βασιλεία, was meines Wissens doch nur entweder „in abstracto“ Königtum (königliche Regierung und Würde) oder „in concreto“ Königreich bedeutet? Der Miserfolg der Versuche, mit βασιλείαν oder βασίλειαν zurechtzukommen, beweist vollends die Richtigkeit der Lesung βασιλῆ ἀναθρῆσαι und der damit gegebenen Deutung auf den Kaiser, welche selbstverständlich die Deutung der βασίλισσα auf die Kaiserin nach sich zieht; denn „König“ und „Königin“ in den zwei gleichförmigen Infinitivsätzen müssen auf derselben Linie liegen. Darin kann uns die Vita nicht irre machen, welche den Av. zwar die Kaiserin Faustina, aber nicht den Kaiser Marc Aurel in Rom antreffen läßt (c. 28—33); denn der Verfasser hat, wie die Hss. zeigen, die Inschrift an dieser Stelle nicht verstanden, hat aus βασιλη αν fälschlich βασιλειαν gemacht, fand also nur die βασίλισσα, nicht aber den βασιλεύς erwähnt und schloß daraus, daß die Kaiserin sich damals ohne den Kaiser in Rom aufhielt. Darin hatte er jedenfalls Recht, daß er unter der βασίλισσα die Kaiserin, und nicht wie Pitra, Anal. II, 173, Duchesne l. l. p. 23 f., Lightfoot p. 498 unter Berufung auf Ps. 45 (44), 10 (cf. Theoph. lat. Forsch. II, 49, 18) die römische Kirche verstand. Wenn Duchesne sagt: *la seconde (expression)*, βασίλισσαν, *est un peu moins claire*, *mais elle s'explique par le vers suivant*, so betrachtet er Z. 9 als einen erläuternden Zusatz zu Z. 8. Aber wie gestattet das die Satzform? Die von ἔπεμψεν abhängigen Infinitivsätze sind vollendet, und mit einem δέ und im Verbum finitum geht Av. zu einem vorher noch gar nicht erwähnten Factum über. Nur in Rom werden wir durch ἐκεῖ festgehalten. Ist in Z. 9 von der römischen Gemeinde die Rede, so kann nicht schon in Z. 8 diese gemeint sein. Die Unterscheidung aber einer regierenden Kirche (βασίλισσα) und einer regierten Gemeinde (λαός) wäre Eintragung einer modernen Abstraktion in eine Urkunde des 2. Jahrhunderts. Nach altkirchlicher Anschauung ist die römische Kirche nichts anderes als die römische Gemeinde, beides in einem heißt ἡ ἐκκλησία τοῦ θεοῦ ἡ παροικοῦσα Ῥώμην (Clem. I Kor. inscr.).

Wenn neben dem König und der Königin vom Volk die Rede ist, so liegt es freilich am nächsten, an das ganze von jenem beherrschte

und durch sie die Welt beherrschende „Volk", den „populus Romanus" oder doch an den in der Stadt Rom wohnhaften Theil desselben zu denken. Aber, wenn nicht schon das Wort λαός, dann zeigt jedenfalls die Charakteristik des fraglichen Volks, daß nicht der δῆμος Ῥωμαίων (Just. apol. I inscr., c. 56) und auch nicht das ἔθνος Ῥωμαίων (Rom. 1, 13. 15 = οἱ ἐν Ῥώμῃ) d.h. die Bevölkerung Roms, sondern eine besondere, als ein λαός eigener Art zu betrachtende Gemeinschaft gemeint ist, welche Av. in Rom gesehen hat. Gegen den Wortlaut verstieß P. Halloix, wenn er unter Berufung auf Plinius h. nat. 33, 6 es wohl begreiflich fand, daß Av., welcher in Phrygien kaum Fingerringe gesehen, über die römische Mode, viele Ringe zu tragen, sich gewundert habe. Abgesehen davon, daß nicht σφραγίς, sondern δακτύλιος der angemessene Ausdruck für „anulus" wäre, so spricht ja Av. nicht von der großen Menge oder auch nur einer Vielheit von Siegelringen, sondern von einem einzigen leuchtenden Siegel, welches für jenes Volk charakteristisch sei. Der Singular wäre noch eher erträglich, wenn der bestimmte „anulus aureus", das Abzeichen der „equites Romani" gemeint wäre. Aber abgesehen davon, daß das „jus anulorum" damals keineswegs mehr auf den Ritterstand beschränkt war, wäre doch mehr als wunderlich, daß der Ordo equitum als ein λαός für sich betrachtet würde. Es wäre auch nicht zu verstehen, warum dieser und nicht der Senat oder die höchsten Beamten des Reiches, des Heeres und des Hofes neben Kaiser und Kaiserin genannt wären. Diese Sonderbarkeit wird natürlich dadurch nicht beseitigt, daß man wie Bossue p. 517 mit den Rittern die Senatoren zusammenfaßt, für welche der Fingerring erst recht nicht charakteristisch war. Es ist daher mit Recht immer allgemeiner anerkannt worden, daß σφραγίς hier nach einem schon zu Anfang des 2. Jahrhunderts befestigten Sprachgebrauch (Herm. sim. VIII, 6, 3; IX, 16, 3ff.; Clem. II Kor. 7, 6; 8, 6; Acta Theclae c. 25) die Taufe bezeichnet. Wieviele auch getauft sind, dieses Siegel ist das eine und gleiche für alle Glieder der Gemeinde (Eph. 4, 5 cf. 2 Tim. 2, 19; Apoc. 7, 2ff.; 9, 4). Wer es trägt, gehört eben damit zu dem λαὸς τοῦ θεοῦ, gleichviel, welcher Herkunft er ist (1 Petri 2, 10; 2 Kor. 6, 16; Tit. 2, 14; Hebr. 13, 12; Apoc. 18, 4; Clem. I Kor. 54, 4; 64). Eine christliche Inschrift im nordwestlichen Phrygien wahrscheinlich des 3. Jahrhunderts bezeichnet mit λαοῦ προστάμενος (sic) den Bischof (Ramsay, Expositor 1888 p. 260; 1889 p. 145). Der Uebergang des Av. aus der eigentlichen in die uneigentliche Redeweise hat hier, in einem von den vorigen Infinitivsätzen völlig unabhängigen Satz nichts Hartes, zumal in dieser Inschrift, welche vorher wie nachher prosaische und symbolische Ausdrücke mischt. Neben Hirt und Herde, die bildlich verstanden werden sollen, ist von γράμματα die Rede, von welchen das nicht gilt, neben dem symbolischen Fisch von Brod und Wein.

Z. 10. Außer der römischen Reise erwähnt Av. eine zweite, welche

ihn in den Osten geführt hat. Daß diese sich unmittelbar an die Romfahrt angeschlossen habe, wie die Vita dichtet, ist durch nichts angedeutet. Es können Jahre des Lebens in der Heimat zwischen beiden Reisen liegen. Alle bedeutenden Städte Syriens hat Av. gesehen, auch das jenseits des Euphrat gelegene Nisibis, welches er wahrscheinlich als den am weitesten östlich gelegenen Endpunkt seiner Reise besonders hervorhebt. Auch sein Landsmann und Zeitgenosse Melito von Sardes hat eine Reise in den Orient gemacht, welche ihn nach Syrien, vielleicht über den Euphrat, sicherlich aber nach Palästina geführt hat (Eus. h. e. IV, 26, 14, cf. Gesch. d. K. II, 326). Wäre Av. wie Melito und im folgenden Jahrhundert Pionius von Smyrna (Ruinart p. 126) nach Palästina gekommen, so würde er gewiß eher Jerusalem als Nisibis genannt haben. Dagegen wird er das am Wege nach Nisibis gelegene Edessa, den ältesten Sitz des Christentums in jenen Gegenden, nicht umgangen haben.

Z. 11—16. Was Av. hinter *διαβάς* sagt, nur auf die syrische und nicht auch auf die römische Reise zu beziehen, wäre unnatürlich. Das dreimalige *πάντῃ* Z. 11—13 bezieht sich vielmehr auf alle Orte, wohin ihn seine bis nach Rom und Nisibis ausgedehnten Reisen geführt haben. Dadurch wird auch die Erinnerung an Paulus natürlicher. Die LA. *Παῦλον ἔσωθεν* ergibt keinen Sinn. Läßt man aber *Παῦλον* von dem zweifelhaften folgenden *ἔχων* oder nach obigem Text von dem vorangehenden *ἔσχον* abhängen, so wird doch schwerlich mit Lightfoot p. 497 daran zu denken sein, daß er ein Exemplar der paulinischen Briefe in seiner Reisetasche mit sich geführt habe. Dieser zufällige Umstand, daß er ein solches und nicht etwa ein Evangelium bei sich hatte, wäre ohne inneren Bezug auf die Art seines Reisens. Natürlicher erscheint doch, daß Av. bei seinen Reisen von einem Ende der Welt bis zum andern oft an Paulus hat denken müssen, welcher von Damaskus und Jerusalem bis nach Illyrien (Rom. 15, 19) und weiter bis Rom und „bis zur Grenze des Westens“ (Clem. I Kor. 5) gereist ist und alle erdenklichen Reiseabenteuer zu Wasser und zu Lande zu überstehen gehabt hat (2 Kor. 11, 25f. AG. 13—28). Paulus ist nicht sein eigentlicher Führer gewesen; das war vielmehr für ihn wie für Paulus der Glaube; sondern er hat den Paulus zum Reisegefährten bekommen, indem er ähnlich wie der Apostel, vom Glauben geführt, über Land und Meer zog und im Geiste sich ihm gleichsam als Begleiter anschloß. Das *ἕπεσθαι* war ein geistiges *συνέπεσθαι* (cf. AG. 20, 4). So zu verstehen, gebietet das vorangehende *συνοδίτην* und gestattet der beste Sprachgebrauch. In letzterer Beziehung cf. die Rede Klearchs an seine meuterischen Soldaten bei Xenophon (Anab. I, 36 *ἐγὼ σὺν ὑμῖν ἕψομαι . . . ὡς ἐμοῦ οὖν ἰόντος ὅπῃ ἂν καὶ ὑμεῖς κτλ.*). Was aber die Uneigentlichkeit des Folgens und Begleitens anlangt, so ist der Wandel des echten Israeliten in den Fußtapfen Abrahams und die Nachfolge Christi von Seiten

der wahren Christen aller Zeiten ausreichende Analogie. Damit ist nicht gesagt, daß Av. wie Paulus nach Malta und Spanien, oder daß Paulus wie Av. nach Nisibis gekommen sei. Wenn Av. auch nur manche wichtige Station auf den Wegen des Paulus berührt hat, wenn er von seiner Heimat über Ephesus und Korinth nach Rom, oder wiederum von Hieropolis durch die cilicischen Thore nach Antiochien reiste, wenn er etwa Damaskus sah, das doch wohl auch in „allen Städten Syriens“ inbegriffen zu denken ist, so lag es wahrscheinlich nicht fern, daß Av. oftmals an den rastlos reisenden Apostel erinnert wurde, ihn als das Vorbild eines reisenden Christen betrachtete und so „mit Paulus“ reiste. Es ist möglich, daß Av. dem Paulus auch darin nacheiferte, daß er sich nach Möglichkeit von pekuniärer Beihilfe Anderer unabhängig erhielt, die Kosten seiner Reisen aus eigenen Mitteln bestritt, was nicht ausschloß, daß er von der christlichen Gastfreundschaft Gebrauch machte. Nach der Vita verschmäht er nicht nur jeden Lohn, welchen die Kaiserin ihm für die Reise nach Rom und die Heilung ihrer Tochter anbietet (c. 29. 33); auch die Geldgeschenke, womit die syrischen Christen seine aufopferungsvollen Reisen belohnen wollen, weist er zurück (c. 35). Dafür wird ihm durch feierlichen Beschluß ein Ehrentitel verliehen und dies so motivirt: *ψηφισώμεθα τοῦτον „ἰσαπόστολον“ ὀνομάζειν, ἐπεὶ μηδὲ περιελθόντα ἕτερον ἴσμεν γῆν τοσαύτην καὶ θάλατταν ἐπὶ προνοίᾳ τῶν ἀδελφῶν, ὅτι μὴ τοὺς κορυφαίους ἐκείνους τοῦ Χριστοῦ μαθητάς, οἷσπερ δὴ καὶ οὗτος ὤφθη ἑπόμενος* (c. 36 cf. das *ἐγὼν ἑπόμην* der Inschrift). Während das, was die byzantinischen Hymnendichter über Av. als *ἰσαπόστολος*, als dreizehnten Apostel und als „Erben des Ruhmes Pauli“ sagen (Pitra, Anal. II, 180. 182. 183. 184 [Ode VIII, 1], 186 [IV, 1]), offenbar aus den angeführten Stellen der Vita geflossen ist, zeugen die Worte der Vita selbst von einem im wesentlichen richtigen Verständnis der Stelle der Inschrift, wo Paulus erwähnt wird. Ob die Vita außerdem auch über echte Ueberlieferung verfügt, so daß die Inschrift aus den von der Vita überlieferten Thatsachen verstanden werden darf, habe ich hier noch nicht zu untersuchen. Paulus war das Vorbild und im Geiste der Reisegenosse des Av. Seine Führerin aber und Wegweiserin war überall die *πίστις*. Das könnte von jedem Christen in Bezug auf den Weg durchs Leben gesagt werden. De Rossi p. XXVI vergleicht treffend die alte Inschrift der Maritima im Coemeterium der Priscilla, worin es heißt: *εὐσέβεια γὰρ σὴ πάντοτέ σε προάγει.* Der Ausdruck gewinnt aber hier noch einen bestimmteren Sinn dadurch, daß es sich um Av. als den die ganze Welt durchreisenden Christen handelt. Auf diesen Wegen war der Glaube sein Führer und Wegweiser. Es gehört nicht viel Phantasie dazu, dies in die Prosa der Wirklichkeit zu übertragen. Die Städte und Gegenden, wo es Gemeinden dieses Glaubens gab, suchte er auf. Der Glaube wies und ebnete ihm die Wege. Von den

Christen eines Ortes empfohlen, fand er bei denjenigen der nächsten Station freundliche und gastliche Aufnahme. Diese genossene Gastfreundschaft gipfelte in der Mitfeier der gemeindlichen Eucharistie. Da an dieser nur die Glaubenden theilnehmen können, kann Av. auch sagen, der Glaube habe ihm aller Orten den heiligen Fisch als Speise vorgesetzt. So wird auch der Glaube als Subjekt in Z. 15. 16 gedacht sein; denn der, welcher die Speise vorsetzt, kann bei dieser Mahlzeit nicht verschieden gedacht werden von dem, welcher dieselbe Speise zum Genuß darreicht. Andernfalls müßte die heilige Jungfrau das Subjekt in Z. 15. 16 sein, was doch in keiner Weise angehen will, mag man unter der Jungfrau die Kirche oder Maria verstehen. Es würde entweder Maria oder die Kirche als Stifterin des Abendmahls bezeichnet sein; denn wenn ἐπέθηκε ohne Wechsel des Subjekts an ἐδράξατο sich anschlösse, müßte es wie dieses eine ehemalige und einmalige Handlung der Jungfrau aussagen und könnte weder, wie wenn es sich über den Relativsatz hinweg an παρέθηκε anschließt, besagen, was dem Av. überall auf seinen Reisen widerfahren ist, noch, wie wenn es ἐπιδίδωσιν hieße, besagen, was die Jungfrau jeder Zeit und überall thut, seit es christliche Gemeinden und ein hl. Abendmahl gibt. Als Stifterin des Abendmahls aber konnte doch weder Maria noch die Kirche vernünftiger Weise vorgestellt werden. Also setzt sich der mit καὶ παρέθηκε τροφὴν πάντη ἰχθὺν ἀπὸ πηγῆς begonnene Hauptsatz ohne Wechsel des Subjekts in Z. 15. 16 fort. Was dazwischen steht, und schon dies ἀπὸ πηγῆς, dient zur Charakteristik des Fisches. Die symbolische Bezeichnung Christi als ἰχθύς muß dem Av. und den mit ihm im Glauben einigen Lesern seiner Grabschrift, auf die er rechnet (Z. 19), ebenso geläufig gewesen sein, wie den afrikanischen Christen zur Zeit Tertullians (de baptismo 1). Durch Zusammenlesen der Anfangsbuchstaben von Ἰησοῦς Χριστὸς θεοῦ υἱὸς σωτήρ muß dieses änigmatische Losungswort der alten Christenheit längst entstanden gewesen sein, ehe man, wie der Verfasser von Sibyll. VIII 217—250 jene Bekenntnisformel selbst (dort mit Hinzufügung von σταυρός) oder, wie der Verfasser der Grabschrift des Pectorius von Autun, deren Zusammenfassung in ἰχθύς zu einem künstlichen akrostichischen Gedicht verarbeitete. Von da aus wird auch die hier vorliegende Charakteristik des Fisches verständlich gewesen sein. Nicht aus einem sumpfigen, stehenden Wasser, sondern aus einer Quelle, einem frisch aus dem Felsen sprudelnden Bach stammt dieser Fisch. Unter der πηγή das Taufwasser zu verstehen, wie noch Lightfoot p. 497 als selbstverständlich ansah, erscheint mir unzulässig; denn es ist hier nicht wie bei Tertullian und in der Inschrift von Autun von den aus dem Wasser wiedergeborenen Christen die Rede, sondern nur von dem aus der Quelle stammenden oder, wie wir aus dem Folgenden entnehmen dürfen, aus dem Bach herausgefischten Christus. So aber könnte Christus in Rücksicht auf

seine eigene Taufe erstens nur unter der Voraussetzung heißen, daß hier die in gewissen Kreisen der alten Christenheit bekanntlich ziemlich verbreitete Ansicht obwaltete, wonach Jesus erst durch seine Taufe der Christ und der Sohn Gottes geworden sei. Es ist aber äußerst unwahrscheinlich, daß Av., welchen die katholische Kirche Phrygiens als einen Heiligen verehrt hat, und welcher sich rühmt, mit der gesamten Kirche von Rom bis Nisibis eines Glaubens zu sein, dieser heterodoxen Ansicht gehuldigt haben sollte. Ueberdies hätte er seine heterodoxe Ansicht ganz undeutlich ausgedrückt; denn nicht das Abstractum des von Jesus zu unterscheidenden Christus oder Gottessohnes, sondern der Jesus, welcher Christus und Gottes Sohn und Heiland ist, heißt *ἰχθύς*, und den Ursprung oder die Herkunft dieser untheilbaren Person bezeichnet *ἀπὸ πηγῆς*. Zweitens aber scheitert diese Auffassung an Z. 14. Eine reine oder heilige Jungfrau hat den Fisch erhascht, mit der Hand gefangen. Es ist doch unmöglich, diese lebendige bildliche Vorstellung außer Beziehung zu *ἀπὸ πηγῆς* zu setzen. Aus dem Bach, in welchem sie schwimmen, fängt und zieht man die Fische heraus. Bei der Taufe Jesu aber hat nichts stattgefunden, was die blühendste Phantasie als ein Fangen und Herausziehen Jesu aus dem Wasser von Seiten einer reinen Jungfrau vorstellen und darstellen konnte. Nur mit der Menschwerdung hat eine *παρθένος ἁγνή* etwas zu schaffen, und nur in diesem Moment ist dem Sohne Gottes etwas widerfahren, was sich mit dem Gefangenwerden eines Fisches vergleichen läßt. Wie der Fisch durch den, welcher ihn fängt, aus dem ihm von Haus aus eigentümlichen Element heraus und in ein ihm fremdes Element, ans Land und in die Atmosphäre über der Erde gezogen wird, so Christus bei seiner Menschwerdung. Die Quelle, aus welcher er herkam, kann nur das ursprüngliche Element sein, in welchem Christus lebte, ehe er Mensch wurde, mag dabei an die überirdische Welt überhaupt, oder an Gott als den ewigjungen Urquell alles Lebens, oder insbesondere an den hl. Geist als die Quelle des menschlich irdischen Lebens Jesu gedacht sein. Jesus ist der *ἰχθὺς οὐράνιος*, wie ihn die Grabschrift des Pectorius nennt. Sowohl wegen dieser seiner Herkunft aus dem Bereich des Ueberirdischen, als wegen seiner Bestimmung, der ganzen Menschheit zur Nahrung zu dienen, wird er *πανμεγέθης* genannt. „Rein" aber wäre er trotz seiner Herkunft aus der überirdischen Welt nicht, wenn es nicht eine reine Jungfrau wäre, die ihn erhascht und an das Ufer dieser irdischen Welt gezogen hat. Die *σύλληψις (conceptio)* als ein Fangen und Erhaschen des Fisches von Seiten der Jungfrau vorzustellen, war durch die nächste und gewöhnlichste Bedeutung von *συλλαμβάνειν*, *σύλληψις* nahegelegt. Wenn die Jungfrau dabei, wie es unser deutsches „empfangen" ausdrückt, zunächst nur receptiv erscheint, so wäre es doch ohne den Glauben, womit die Jungfrau die unglaubliche Verkündigung ergriff, nicht zu der Conception, zum Fang des Fisches

gekommen. Dabei ist schon vorausgesetzt, damit ist aber auch schon bewiesen, daß Maria die Jungfrau ist. Das Epitheton ἁγνή würde auch der Kirche zukommen, sofern diese als Jungfrau vorgestellt wird (cf. 2 Kor. 11, 2); aber die Kirche müßte dann als Braut Christi vorgestellt sein, und nicht als die Mutter, die ihn empfangen und geboren hat. Die Vorstellung von der Gemeinde als der Mutter Jesu, welche an Apok. 12, 1 ff. eine gewisse Stütze hätte finden können, ist in der alten Kirche nicht ausgebildet worden. Die Kirche ist einerseits Braut Christi, andrerseits Mutter der Gläubigen; es findet sich wohl eine Kombination beider Vorstellungen, wie wenn sie die jungfräuliche Mutter der Christen genannt wird (Epist. Lugd. bei Eus. V, 1, 45), aber doch nicht eine Vertauschung, vermöge deren sie zur Mutter Christi erklärt würde. Wie Pitra (Anal. II, 176) beide Deutungen auf die Kirche und auf Maria glaubte vereinigen zu können, ist mir dunkel geblieben. Die παρθένος ἁγνή kann nur Maria sein. So auch Sibyll. VIII, 270 cf. VIII, 458, während man über den Sinn des Ausdrucks Sibyll. I, 359; II, 213; VIII, 357 verschiedener Meinung sein kann. — Nun ist vollends sicher, daß nicht „die reine Jungfrau“, sondern derselbe Glaube, welcher dem Av. überall gleichsam den Tisch deckte und die heilige Speise auftrug (Z. 13), nun auch der feiernden Gemeinde, den „Freunden“ des Glaubens, den heiligen Fisch zur Nahrung darreichte (Z. 15). Auffallend erscheint ἐπέδωκε, und man möchte sich wundern, daß die vereinzelt vorkommende Aenderung ἀπέδωκε sich in der Textüberlieferung der Vita nicht weiter verbreitet hat. Aber eben die hiermit gegebene Vorstellung einer pflichtmäßigen Abgabe oder Vergeltung hat Av. vermieden und die entgegengesetzte einer freiwilligen Zugabe ausgedrückt. Der Glaube thut ein Uebriges. Zu allen Gütern, die er unmittelbar mit sich bringt, gibt er seinen treuen Freunden als eine freie Zugabe der Liebe, als eine Beisteuer für die Nothzeit des irdischen Lebens auch noch den von der Jungfrau gefangenen Fisch zu beständiger Nahrung. Das διὰ παντός, welches in die historische Aussage über die persönlichen Erlebnisse des Av. auf seinen Reisen nicht recht zu passen scheint, erklärt sich aus dem Hereinspielen des Gedankens an die allgemeine Bedeutung dieses Essens. Es ist eine Speise, die zwar ebenso wie das irdische Brod beständig, immer wieder genossen sein will, aber nicht wie jenes vorübergehend den Hunger stillt und das Leben fristet, sondern für das ewige Leben nährt und erhält, cf. Jo. 6, 27. 35. 48—51; Ignatius Rom. 7, 3; Smyrn. 7, 1. So aufgefaßt bildet διὰ παντός, ohne daß es nöthig wäre, es grammatisch vom Vorigen zu trennen und in den Participialsatz Z. 16 hereinzuziehen, doch schon den Uebergang zu diesem, welcher die dem Glauben zur Verfügung stehenden Mittel nennt, durch welche das „Essen“ des Fisches, die leibliche Aneignung des Erlösers sich vollzieht. Edlen Wein hat der Glaube, und mit Wasser gemischt reicht er diesen zu-

gleich mit dem Brode seinen Freunden dar: ein klassisches Zeugnis für die Abendmahlsfeier der Kirchen von Rom bis Nisibis während des 2. Jahrhunderts cf. meine Schrift über „Brod und Wein im Abendmahl der alten Kirche“ 1892.

Z. 17—19. Av. sagt nicht bloß, was auf Grabschriften gewöhnlich genug und auch auf derjenigen des Alexander von Hieropolis durch *ζῶντος* ausgedrückt ist, daß er sich bei seinen Lebzeiten Grab und Grabschrift hergestellt habe, sondern er vergegenwärtigt uns den Moment, in welchem er, neben dem Stein stehend, dem Steinmetzen Anweisung gibt und ihm die Inschrift Wort für Wort oder Buchstabe für Buchstabe vorspricht. Da also die Grabschrift noch bei Lebzeiten des Av. von jedem Vorübergehenden gelesen werden konnte, so könnte auch die Fürbitte der Christen, welche er sich erbittet, ebensowohl für den Rest seiner Lebenstage als für die Zeit nach seinem Tode gelten. Es ist jedoch sehr fraglich, ob der 72jährige Mann hiebei an die voraussichtlich nur noch kurze Frist bis zu seinem Tode auch nur mitgedacht hat. Dagegen erscheint es sicher, daß er die Fürbitte der Christen für die Verstorbenen für berechtigt und für wirksam hält. Neben Acta Theclae c. 28 ist dies zwar ein jüngeres, aber immerhin recht altes und deutliches Zeugnis für diesen frommen Volksglauben. So sehr liegt dem Av. daran, von den überlebenden Christen in ihrem Gebet genannt zu werden, daß er auf Kosten des Metrums seinen Nnmen hier noch einmal einsetzt. Neben die Bitte um die Fürbitte der Glaubensgenossen stellt er eine Bedrohung dessen, welcher das Grab gegen den Willen des Stifters anderweitig benutzen sollte.

Z. 20—22. Solche Bedrohungen und Strafbestimmungen für jede Verletzung des Grabes sind auch auf christlichen Grabsteinen Kleinasiens gebräuchlich. Schon vom 3. Jahrhundert an finden sich solche zweifellos christlichen Charakters, wie das häufige *ἔσται αὐτῷ πρὸς τὸν θεόν* mit und ohne den Zusatz *τὸν ζῶντα* oder *τὸν μέλλοντα κρίνειν ζῶντας καὶ νεκρούς* u. dgl. (C. I. Gr. 3890. 3902 f. 3902°; Sterrett, The Wolfe Exped. p. 219 Nr. 353; Journ. of hell. st. 1883 p. 399 Nr. 17; p. 401 Nr. 19; p. 405 Nr. 21). Es kommen auch häßliche Flüche vor, wie *ἔσται ἐπικατάρατος παρὰ θεῷ εἰς τὸν αἰῶνα* (ibid. p. 408 Nr. 24), oder „Der Himmel möge seine Seele nicht aufnehmen“ (Sterrett l. l. 411 Nr. 604), oder „Mögen seine Kinder vor der Zeit sterben“ (C. I. Gr. 9266, verbessert herausgegeben von Ramsay im Expositor 1888 p. 411). In anderen christlichen wie heidnischen Inschriften findet sich die Androhung göttlicher Strafe neben Festsetzung einer Geldbuße, z. B. C. I. Gr. 3902 aus Eumeneia (*καὶ ἔσται αὐτῷ πρὸς τὸ μέγα ὄνομα τοῦ θεοῦ*), Journal of hell. st. 1883 p. 400 Nr. 18, worin ein Bischof genannt wird. Eine gewisse Analogie zu dieser gemischten Form bieten auch solche heidnische Grabschriften, worin neben der Gemeindekasse noch die Tempelkasse genannt und gelegentlich auch durch *εἰς τὸν θεόν* bezeichnet

wird (Journal l. l. p. 380 f. Nr. 3. 4). Av. erwartet von seinen Glaubensgenossen keine Verletzung seines in Stein gehauenen letzten Willens, den Anderen aber will er die Hölle nicht heiß machen, an die sie nicht glauben. Er begnügt sich mit einer religiös völlig indifferenten Formel, welche sich von den meisten, inhaltlich vergleichbaren heidnischen Grabschriften nur durch ihre metrische Form unterscheidet, die übrigens sehr fehlerhaft gerathen ist. Die Vermuthung von Duchesne l. l. p. 14, daß Av. hier ein älteres Formular zu Grunde gelegt habe, welche gelautet hätte: *εἰ δ' οὖν, τῷ φίσκῳ θήσει δισχίλια χρυσᾶ*, erscheint mir ganz unannehmbar. Denn warum hätte Av. an Stelle eines ganz gewöhnlichen Ausdrucks, der in sein Metrum paßte, eine, soviel ich sehe, abgesehen von der Nachahmung durch Alexander von Hieropolis, geradezu beispiellose Formel geschaffen, welche ihm den Vers heillos verdorben hat? Ich weiß wohl, daß Ramsay (Expositor 1889 p. 271) *Ῥωμαίων ταμεῖον* eine „regular technical phrase" genannt hat; aber ich suche vergeblich nach Belegen. Auch die Begründung, welche de Rossi p. XVI der Hypothese Duchesne's zu geben versucht hat, besteht die Probe nicht: weil Hieropolis in Phrygien lag und somit zu der senatorischen Provinz Asien gehörte, habe Av. den „kaiserlichen Fiskus" durch den „Schatz der Römer" ersetzt. Wir finden z. B. in Eumeneia, also in nächster Nähe von Hieropolis, eine beträchtliche Anzahl von Inschriften, worin der *φίσκος* in gleichem Zusammenhang vorkommt: C. I. Gr. 3893. 3898 (*εἰς τὸν ἱερώτατον φίσκον*). (3901 *ἀποδώσει εἰς τὸν φίσκον δηνάρια δισχείλια φ' καὶ τῇ Εὐμενέων βουλῇ δηνάρια ‚βφ'*) 3902 $^{e}$ · 3902 $^{k.l.m}$ (*ἰς τὸν Καίσαρος φίσκον δηνάρια ‚βφ'*). 3902 $^{p.q}$. Ferner zu Hierapolis im Lykusthal C. I. Gr. 3915. 3919. 3922, zu Apamea Ciboti C. I. Gr. 3962 $^{d}$ (cf. *ταμεῖον* 3962 $^{c}$), zu Akmonia Le Bas-Waddington Nr. 766 (*θήσει εἰς τὸ τῶν κυρίων αὐτοκρατόρων ταμῖον δηνάρια πεντακόσια*). Zur Provinz Asien gehörte auch jenes Heraklea (Makuf), wo Inschriften gefunden wurden wie die bei Sterrett, Epigraphical Journey p. 17 Nr. 14 (*τίσει τῷ κυριακῷ φίσκῳ δηνάρια πεντακόσια καὶ τῇ βουλῇ τῶν Ἡρακλεωτῶν δηνάρια πεντακόσια*) cf. p. 24 Nr. 21 und C. I. Gr. 3953 $^{h}$. Neben solchen Grabschriften, welche uns den kaiserlichen Fiskus, die Staatskasse (z. B. Sterrett, Wolfe Exp. p. 355 Nr. 504; Epigr. Journ. p. 24. 217 Nr. 21. 238) und solchen, welche nur das *ταμεῖον* schlechthin d. h. die städtische Kasse nennen (z. B. Sterrett l. l. p. 9. 11. 19. 170. 410 Nr. 6. 8. 15. 279. 602; Epigr. journ. p. 188 Nr. 191), finden sich nicht wenige, worin Staatskasse und Gemeindekasse neben einander bedacht werden und zwar regelmäßig mit der gleichen Summe, cf. außer den bereits angeführten Beispielen noch C. I. G. 4007 aus Ikonium (*τῇ πόλει... καὶ τῷ φίσκῳ ταὐτά*) und Nr. 3915 aus Hierapolis, wo außerdem noch dem, welcher die Anklage wegen Verletzung des Grabes erhebt, die gleiche Summe wie dem Fiskus und der Stadt zugesprochen

wird. Vielleicht darf man daraus, daß Av. dem römischen Fiskus doppelt so viel Strafgelder zuweist, als der Vaterstadt, schließen, daß er nicht einer einheimischen Familie, sondern irgendwie einem römischen Geschlecht angehörte. Jedenfalls kommt der fehlerhafte Hexameter Z. 21 mit seiner sonst unerhörten Benennung des Fiskus und seiner mindestens ungewöhnlichen Benennung der Geldsumme (χρυσᾶ statt δηνάρια) ganz auf Rechnung des Av. Wer Z. 18 *hébdŏmĭkóston* und Z. 5 *păntă káthŏrŏóntas* gelesen haben wollte, konnte auch Z. 21 *tămĭ̆ó* lesen, und der metrische Fehler reducirt sich auf einen überschüssigen Fuß.

Daraus, daß Av. das Grabmal nicht, wie es sonst üblich war, zugleich für Weib und Kind oder sonstige Anverwandte bestimmt, darf man schließen, daß er keine Familienangehörigen hatte, sondern wahrscheinlich ein eheloser Greis war. Davon, daß er ein kirchliches Amt bekleidet habe, fehlt jede Spur. In Bezug auf seine sonstigen Lebensverhältnisse gewinnt man aus seinem Grabmal und dessen Inschrift nur noch den Eindruck, daß er ein Mann von günstiger socialer Stellung und einiger weltlicher Bildung war.

Was die Inschrift uns im Lapidarstil meldet, finden wir in der Vita zu einer weitläufigen Erzählung ausgesponnen. Da diese außerdem mindestens zwei Jahrhunderte nach dem Ereignisse aufgezeichnet worden ist, und da von einem älteren, den Ereignissen näherstehenden Bericht weder in der Vita selbst, noch anderwärts eine deutliche Spur zu erkennen ist, so scheint es auf den ersten Blick unerlaubt, in dieser jungen Erzählung weitere geschichtliche Belehrung zu suchen. Diese Erwägungen können uns aber nicht blind machen gegen die Anzeichen einer von der Grabschrift unabhängigen Ueberlieferung in der Vita. Dahin gehört Einiges in dem Bericht über die syrische Reise c. 35. 36. Die unmittelbare Verknüpfung der syrischen Reise mit der römischen mag aus der Anordnung des Stoffs in der Inschrift erschlossen sein und lautet nicht sonderlich wahrscheinlich, vgl. oben S. 78, und die Worte *τὸν Εὐφράτην δὲ διαβὰς, κατὰ Νίσιβίν τε καὶ πᾶσαν Μεσοποταμίαν ἐπιφοιτᾷ* lehnen sich an die Worte der Inschrift Z. 10 f. genau genug an. Auch die Erwähnung von Antiocheia und Apameia als Reisestationen, die Av. vorher berührt hat, kann eine dichterische Ausführung des dortigen *ἄστεα πάντα* sein. Es könnte auch die Erzählung von der hartnäckigen Ablehnung aller Geldgeschenke der syrischen Christen von Seiten des Av. und von der feierlichen Uebertragung des Namens *ἰσαπόστολος*

auf ihn eine bloße Ausdeutung dessen sein, was Av. selbst in der Inschrift über sein Verhältnis zu Paulus sagt (oben S. 79). Wahrscheinlicher ist doch, daß Av. in der Lokaltradition von Hieropolis auf Grund von Thatsachen, die wir sonst nicht kennen, den Titel *ἰσαπόστολος* erhalten hat; denn ohne diese Voraussetzung will die genannte Stelle der Grabschrift als Grundlage der Dichtung in der Vita nicht ausreichend und deutlich genug erscheinen. Vor allem aber die Charakteristik des vornehmen Christen in Mesopotamien, welcher den Vorschlag macht, dem Av. statt des von ihm verschmähten und seiner unwürdigen Geldes jenen Titel zu ertheilen, klingt wie ein Stück geschichtlicher Erinnerung: *εἰς μέσον τις αὐτῶν καταστάς, Βαρχασάνης ὄνομα, ἀνὴρ τὸ γένος λαμπρότατος, τὸν πλοῦτον διαφορώτατος.* Ein frei erfindender Dichter würde sicherlich einen Bischof von Nisibis oder einer anderen der von ihm genannten syrischen Städte zum Wortführer der syrischen Christen gemacht haben. Wer zuerst den berühmten Bardesan hier wiedererkannt hat, weiß ich nicht; aber die Vermuthung ist von größter Wahrscheinlickeit (cf. Gesch. d. K. I, 371 f.). Nun konnte ein Legendenschreiber um 400 sehr wohl aus der Kirchengeschichte des Eusebius (IV, 30) und anderen bekannten Büchern von Bardesan etwas wissen. Aber er würde diesen dann auch als einen der Ketzerei mindestens stark verdächtigen Mann gekannt und nicht so in seine Dichtung verwoben haben. Sehr auffallend wäre dann auch die Verschreibung des Namens in der Vita. Diese ist viel begreiflicher, wenn eine zunächst mündlich entstandene und verbreitete zeitgenössische Kunde zu Grunde liegt, als wenn wir hier einen gelehrten Schriftsteller vor uns haben, der aus Eusebius schöpfte [1]. Daß Av. auf dieser Reise die syrischen Gemeinden von Marcionitismus beunruhigt fand (Vita c. 35) entspricht den Verhältnissen zur Zeit Bardesans (cf. Eus. h. e. IV, 30; Hippol. ref. VII, 31) und ist ein weiterer Beweis dafür, daß hier echte geschichtliche Erinnerungen, wenn auch in abgeblaßtem Schattenbild, in die Dichtung eingetragen sind. Eine genaue chronologische Bestimmung der Reise läßt sich diesen Angaben

---

1) Es ist zu vergleichen, daß gerade der Zeitgenosse Hippolyt den Namen Bardesan's unrichtig schreibt, *Βαρδησιάνης* refut. VII, 31, cf. *Ἀρδησιάνης* VI, 35.

nicht entnehmen. Bardesan ist im Juli 154 geboren und zwischen dem 1. September 221 und 1. September 222 in seinem 68. Lebensjahr oder auch nach Ablauf desselben gestorben (Forsch. I, 379 A. 1). Da die Vita ihn nur als einen durch seinen vornehmen Stand und großen Reichtum hervorragenden Christen in Mesopotamien kennzeichnet und durch nichts ein Wissen um die Sonderlehren Bardesans verräth, so ist wahrscheinlicher, daß die Begegnung des Av. mit ihm um 180—190, als daß sie um oder nach 200 stattgefunden hat.

Auch in Bezug auf die römische Reise genügen als Grundlage der Erzählung nicht die Angaben der Inschrift und etwa noch eine unbestimmte Tradition des Inhalts, daß Avercius zur Zeit Marc Aurels gelebt habe oder nach Rom gereist sei. Während die Vita in Bezug auf die Provinzeintheilung und die Amtsbezeichnungen sich offenbare Anachronismen zu Schulden kommen läßt[1], überrascht die Genauigkeit der historischen Angaben. Als Av. nach Rom gerufen wird, ist Lucilla, die damals 16jährige Tochter des Kaisers Marc Aurel und der Faustina, mit Lucius Verus, der sich bereits aus Anlaß des Kriegs gegen den Partherkönig Vologeses im Orient befindet, verlobt; Tag und Ort (Ephesus) der Vermählung waren bereits festgesetzt, und Lucius Verus hat, da ihn auf der Reise nach Ephesus die Botschaft des mitregierenden Kaisers trifft, daß die Vermählung auf das folgende Jahr verschoben werden müsse, unverrichteter Sache nach Antiochien zurückkehren müssen. Die Vermählung hat im J. 164 zu Ephesus stattgefunden, wohin sich Verus zu diesem Zweck von Antiochien aus begab[2]. Die römische Reise des Av. soll also nach der Vita im J. 163 stattgefunden haben, wenn anders der in der Vita ausgesprochenen Absicht des Kaisers, die Hochzeit um ein Jahr hinauszuschieben, die Ausführung genau entsprochen hat. Wunderbar

1) Cf. das oben S. 62 A. 1 Bemerkte. — Der Kaiser nennt in seinem Schreiben an Euxenianus die beiden Beamten, welche dasselbe überbringen: *μαγιστριανοὺς τῶν θείων ἡμῶν ὀφφικίων* c. 23, ein erst seit Diocletian aufgekommener Titel, cf. in Kürze Pauly, Realenc. IV, 1444.

2) Capitolinus, Verus 7, 7; Eckhel Doctr. numm. VII, 50; derselbe über das Geburtsjahr der Lucilla VII, 98 cf. Capitolinus, M. Aur. 6, 6 und dazu Waddington, Fastes des prov. Asiat. p. 211.

genau aber entspricht dem die Angabe über das Alter der Lucilla. Da diese im J. 147 geboren ist, wurde und war sie im J. 163 in der That 16 Jahre alt. Die Angabe der Vita c. 29 cf. 21, daß zur Zeit der Ankunft des Av. in Rom der Kaiser von Rom abwesend und mit Bekämpfung der über den Rhein herübergedrungenen Germanen beschäftigt gewesen sei [1], ist zwar ihrem ersten Theil nach aus Misverständnis der Grabschrift erwachsen (oben S. 76). Sie ist auch in ihrem zweiten Theil nicht genau; denn jene Kämpfe fallen vor das J. 163 und Marc Aurel hat sie nicht persönlich geleitet. Daß aber ungefähr um jene Zeit, nämlich im J. 162, am Rhein gegen hereingebrochene Germanen gekämpft worden ist, ist geschichtlich richtig [2]. Woher hat der Legendenschreiber um 400 all' dieses und noch manches andere historische Detail? [3]. Soweit

1) Schon nach c. 21 meldet Marc Aurel dem Verus, daß die Germanen den Rhein überschritten haben, c. 29 aber wird der Umstand, daß Av. nicht zum Kaiser, sondern nur zur Kaiserin geführt wird, dadurch erklärt, daß der Kaiser durch den Feldzug (ἐκστρατιά) gegen die Germanen am Rhein in Anspruch genommen war. Er selbst ist also an den Rhein gezogen. Die Versuche von Bossue p. 487 f., die Vita hierin gegen Tillemont zu vertheidigen, sind eitel.

2) Schiller, Röm. Kaisergesch. I, 638 A. 4.

3) Der ἔπαρχος (oder ὕπαρχος) τῆς αὐλῆς (praefectus praetorio?) Κορνηλιανός c. 22. 24. 28. 33 erinnert wenigstens an berühmte Träger dieses Namens aus jener Zeit, an den Atidius Cornelianus, Präses Syriens im J. 160 (Capitol. Marc. Aur. 8, 6), an den Consul Flaccus Cornelianus vom J. 174 (Klein, Fasti cons. p. 79) und an einen anderen Atidius Cornelianus wenig späterer Zeit (Pauly, I², 2008). Der Statthalter von Kleinphrygien zu Anfang der Geschichte des Av. (c. 1) Publius Dolabella (so nach Paris. 1540 cf. Acta SS. p. 497 Note [b] und Coislinianus 110 bei Boissonade p. 483) und der in einem späteren Zeitpunkte dies Amt bekleidende Spinther (c. 24) haben zunächst Namen von altrömischem Klang. Beide kommen schon in der republikanischen Zeit in der gens Cornelia vor (Pauly, Encykl. II, 684 f. 688 f.). Höchst merkwürdig ist nun aber, daß zu Ciceros Zeit ein P. Cornelius P. F. Dolabella (Consul des J. 44 a. Chr.) und unmittelbar hinter ihm ein P. Cornelius P. F. Lentulus Spinther die Provinz Asien verwaltet haben, Waddington, Fastes des prov. asiat. p. 72 f. Nr. 39. 40. Die Namen und die Reihenfolge sind die gleichen in der Vita. Was folgt aber daraus? Gewiß doch nicht, daß der Verfasser die Historiker über die Zeit Marc Aurels zu Rathe gezogen hat; denn gerade in diesem Falle hätte er diese beiden Statthalter nicht in die Zeit Marc Aurels, um 2 Jahrhunderte zu spät setzen können. Er muß die Namen dieser

ich die hagiologische Literatur kenne, muß ich die Annahme[1] unerträglich nennen, daß der Verfasser, etwa auf Grund der einfachen Ueberlieferung, daß Av. zur Zeit Marc Aurels gelebt habe, sich durch gelehrte Beschäftigung mit der die Regierung dieses Kaisers betreffenden historischen Literatur Kenntnis aller jener historischen Thatsachen, zum Theil solcher, welche mit dem Inhalt und der Tendenz seiner Dichtung gar nichts

---

Präsides der Provinz anderwärtsher bekommen haben. Als ein Mann, der, wie wir wissen, Inschriften beachtete und leidlich zu lesen verstand, wird er wahrscheinlich auf Denkmälern seiner Heimat diese beiden Männer genannt und als Statthalter der Provinz bezeichnet gefunden haben. Die Zeit derselben kannte er nicht, aber die Namen waren ihm willkommen. Bedenklicher klingt der Name *Εὐξεινιανὸς Ποπλίων* c. 9. 22—26. Ohne Stütze in der Vita macht Ramsay auch diesen zu einem Gouverneur von Asien (Expositor 1889 p. 257). Er ist überhaupt nicht als römischer Beamter charakterisirt, sondern als ein angesehener, beim Kaiser gut angeschriebener Einwohner von Hieropolis, welchem der Kaiser gelegentlich Aufträge ertheilt. Wegen sorgfältiger Ausführung eines solchen Auftrags aus letzter Zeit in Bezug auf Smyrna, welches durch ein Erdbeben gelitten, wird er vom Kaiser belobt c. 23. Die Sache hat mit dem sonstigen Inhalt der Erzählung nichts zu schaffen, wird aber ausführlich behandelt, sogar der kaiserliche Prokurator (*ἐπίτροπος*, Finanzbeamter), welcher dem Kaiser darüber Bericht erstattet hat, wird mit Namen genannt. Der Verf. hat also auch hier offenbar eine geschichtliche Erinnerung verwerthet. Es kann sich nur handeln um das berühmte Erdbeben in Smyrna, worüber wir unterrichtet sind durch Aristides, Epistola de Smyrna; oratio sacra 3 (ed. Dindorf I, 497 f. 762 — 767); Dio Cassius 71, 32; Eus. Chron. ad a. Abr. 2195 (so der Arm. und Hier. Schoene II, 172; zu a. 2194 Dionysius von Telmachar ed. Siegfried et Gelzer p. 66). Der Verf. irrt, wenn er dies Ereignis vor das J. 163 setzt, während es nach den vorhandenen Nachrichten entweder in das J. 180, das Todesjahr Marc Aurels, oder in eines der letzten Regierungsjahre desselben, und jedenfalls in die Zeit der Mitregierung des Commodus (a. 176—180) fällt; denn an Marc Aurel und Commodus hat Aristides seine Bittschrift für das schwer beschädigte Smyrna unmittelbar nach dem Ereignis gerichtet. Daraus, daß der Verfasser der Vita dies Ereignis zu früh ansetzt, folgt aber keineswegs, daß nicht wirklich ein gewisser Euxenianus von Hieropolis, welcher schon im J. 163 dort lebte und mit Av. in Verbindung stand, bei der Wiederherstellung Smyrnas um 177—180 im Auftrag des Kaisers thätig gewesen ist.

1) Dies die Ansicht von Ramsay, Expositor 1889 p. 256. 257. Der kühne Forscher scheint sogar p. 254 Bekanntschaft des Verfassers mit Horazen's Od. I, 34 oder deren griechischem Original anzunehmen.

zu schaffen haben, angeeignet und sie mit der Lokaltradition über Av. verschmolzen haben sollte, um seiner Erzählung historischen Anstrich und zugleich Fleisch und Blut zu geben. Den meisten Hagiologen vom 4. Jahrhundert an ist selbst der Kaiser, unter welchem ein Heiliger Märtyrer wurde, ob Trajan oder Decius oder Diocletianus, sichtlich sehr gleichgültig. Ziemlich selten dürfte der Fall sein, daß man zu dem überlieferten Kaisernamen aus den leicht zugänglichen Consularfasten ein Paar passende Consuln hervorsuchte oder umgekehrt. Es ist daher anzunehmen, daß dem Verfasser außer der Grabschrift noch einige historische Nachrichten über Av. zur Verfügung gestanden haben. In welcher Form sie ihm zugekommen sind, wissen wir nicht. Av. ist nicht Märtyrer geworden; damit fiel ein hauptsächlicher, sonst wirksamer Anlaß hinweg, unmittelbar nach seinem Tode sein Lebensende und bei dieser Gelegenheit etwa auch einige Hauptmomente seines vorangegangenen Lebens schriftlich aufzuzeichnen. Aber unsere Unwissenheit über die Form, in welcher die anscheinend geschichtlichen Elemente der Vita bis zu deren Aufzeichnung tradirt worden sind, kann uns nicht hindern, sie zu würdigen. Je weniger sich das Einzelne entweder als Interpretation der Grabschrift oder als traditionslose Dichtung erklären läßt, um so größer ist die Wahrscheinlickeit, daß es auf echter Ueberlieferung beruht. Dahin rechne ich nicht, daß Av. Bischof gewesen sein soll. Eine Andeutung davon würde in der Grabschrift schwerlich fehlen, und zu oft sind Heilige aus dem Laienstand in jüngeren Darstellungen ihrer Geschichte zu Geistlichen gemacht. Der Metaphrast macht aus den alten Märtyrern Karpus und Papylus (a. 161—169) ohne jeden Anhalt in dem alten Bericht einen Bischof Karpus und einen Diakon Papylus[1]. Beachtenswerther scheint mir, daß die Vita mit der Inschrift darin übereinstimmt, daß sie nichts von Familienangehörigen des Av. sagt (oben S. 85). Es ist ferner wahrscheinlich, daß die Stadt Hieropolis die Verwerthung der warmen Quellen in der Nähe der Stadt und die Errichtung eines Badehauses daselbst ihrem Bürger, dem wohlhabenden Christen Av. verdankt. Die Christen jener Tage

1) Migne 115 col. 105, cf. dagegen den alten Bericht (ed. Harnack, Texte u. Unters. III, 3. 4 S. 435 ff.).

waren noch nicht wie manche Heilige seit Mitte des 4. Jahrhunderts Verehrer des Schmutzes und Gegner der Bäder. Nach glaubwürdigster Ueberlieferung pflegte der Apostel Johannes die öffentlichen Bäder in Ephesus zu besuchen; an ein einzelnes überliefertes Beispiel hat die spätere Legendendichtung thörichte Erfindungen angeschlossen [1]. War Av. der Stifter der Thermen bei Hieropolis, so konnten sich eben hieran gar leicht die Sagen von manchen Wunderheilungen des Av. anschließen, welche der Verfasser der Vita schwerlich sämtlich neu erfunden hat; und wenn einmal der Trieb zur Sagenbildung vorhanden war, konnte diese Folge der echten Ueberlieferung kaum ausbleiben. Es ist ferner glaubwürdig, daß die Romfahrt des Av. in die Zeit der orientalischen Feldzüge des L. Verus (161—166) oder bestimmter in das J. 163 fällt. Dieses Datum steht in gutem Einklang mit der gleichfalls für geschichtlich zu haltenden Berührung des Av. mit Bardesan (oben S. 86) und mit den Folgerungen, welche sich aus der Abhängkeit der Grabschrift des Alexander von derjenigen des Av. ergeben (oben S. 66).

Nur zur Veranschaulichung setze ich folgende approximative Zahlen her: Av. ist geboren um 125, reist (38 Jahr alt) nach Rom 163, reist um 185 (60 Jahr alt) nach Syrien und lernt, wahrscheinlich in Edessa, den im Anfang seiner dreißiger Jahre stehenden Bardesan kennen. Er verfaßt in seinem 72. Lebensjahr um 196 seine Grabschrift und stirbt um 200. Im J. 216 wird seine Grabschrift von Alexander nachgeahmt.

Diesen Daten schließt sich aufs bequemste und durchaus bestätigend die alte und in der That kaum zu umgehende Hypothese an, daß unser Avercius von Hieropolis kein anderer als der Avercius Marcellus sei, welchem der antimontanistische Anonymus im J. 192 oder zu Anfang 193 sein Werk gewidmet hat (oben S. 17. 56.). Der Av. von Hieropolis scheint kein Geistlicher gewesen zu sein (oben S. 85. 90), aber auch Av. Marcellus ist durch nichts als Bischof oder Presbyter charakterisirt. Wenn der Anonymus einen gewissen Zoticus von Otrus *ὁ συμπρεσβύτερος ἡμῶν* nennt (Eus. h. e. V, 16, 5), so ergibt sich aus dem Zusammenhang mit Sicherheit, daß er in diesem

---

1) Iren. III, 3, 4, cf. meine Acta Joannis p. LVII A. 1.

ἡμῶν nicht etwa den Av. Marcellus mit sich zusammenfaßt, sondern entweder sich allein, oder sich mit Einschluß einer dritten Person oder mehrerer anderer Personen bezeichnet. Der Verf. erinnert (V, 16, 4—5) den Av. ja auch nicht an gemeinsame Erlebnisse einer fernerliegenden Vergangenheit, sondern berichtet ihm von einer neuerdings von ihm, dem Verfasser unternommenen Reise nach Ancyra, von dortigen Disputationen mit Anhängern des Montanismus, von den Bitten der Presbyter von Ancyra um schriftliche Aufzeichnung jener Disputationen und von seiner Weigerung, diesem Wunsch sofort nachzukommen. Darnach ist klar, daß Av. bei alle dem nicht anwesend gewesen und nicht in dem Pluralis der Verba (ὅπως . . καταλίπωμεν . . . τοῦτο μὲν οὐκ ἐπράξαμεν, ἐπηγγειλάμεθα δέ) und somit auch nicht in dem dazwischen stehenden ἡμῶν inbegriffen ist. Der Uebergang aus der singularischen Selbstbezeichnung des Schriftstellers (§ 3 und 4 in.) in die pluralische (§ 5 cf. 15) bedarf kaum einer besonderen Erklärung, findet aber die denkbar natürlichste in dem Umstand, daß der Verf. bei den Verhandlungen in Ancyra nicht der einzige Vertreter der katholischen Kirche gewesen ist. Unter anderen ist jener Zoticus von Otrus mit in Ancyra gewesen, was der Verf. erwähnt, um auszudrücken, dieser Gesinnungsgenosse sei damit einverstanden gewesen, daß die Verhandlungen nicht sofort schriftlich aufgezeichnet wurden. Es können auch noch andere auswärtige Geistliche an den Verhandlungen betheiligt gewesen sein, und die Bitte der Presbyter von Ancyra kann dahin gelautet haben, daß irgend einer von diesen die Verhandlungen schriftlich zusammenfasse. Aber auch wenn der Verf. ausschließlich der Wortführer war, und an ihn allein jene Bitte gerichtet wurde, war nichts natürlicher, als daß er, nachdem er einmal auf eine Mehrheit der Betheiligten hingewiesen hatte (§ 4 διελέχθημεν), in dem „Wir" beharrte, wo es sich nur um seine eigene Person handelte. Mag dem nun sein wie ihm wolle, von einer kirchlichen Würde des Av. sagt diese Stelle jedenfalls nichts[1]. Nur ein Mann von Ansehen und von kirch-

1) Dies gegen Bonwetsch, Gesch. des Montanismus S. 28, noch mehr gegen Ramsay, Expositor 1889 p. 145 f., welcher unter anderem aus dieser Stelle folgern wollte, daß Avercius und ähnliche Männer — er stellt sogar den Propheten Montanus neben ihn — in der phrygi-

lichem Interesse muß Av. Marcellus allerdings nach dem Ton der Vorrede des Anonymus gewesen sein[1]. Dies paßt durchaus auf den Av. von Hieropolis. War er um 192/93 ein etwa 70jähriger Mann, so kam zu der günstigen socialen Stellung und der auf weiten Reisen gesammelten kirchlichen Erfahrung[2] die Würde des Alters. Hat er in Syrien am Kampf gegen den Marciniotismus sich betheiligt (oben S. 83), so lag ihm die montanistische Bewegung unvergleichlich näher. Sein Wohnsitz Hieropolis lag in dem Gebiet, in welchem der Montanismus am tiefsten Wurzel geschlagen hatte, einige Stunden von Pepuza entfernt, dicht bei Otrus, dem Wohnsitz des Presbyters Zoticus, welchen wir durch den Anonymus als einen der

---

schen Kirche jener Zeit eine bischofartige Wirksamkeit unter dem Titel eines Presbyters ausgeübt haben. Es ergibt sich aus dieser Stelle nur, daß der Anonymus entweder wie jener Zoticus ein Presbyter oder, was ebensogut möglich ist, ein Bischof gewesen ist. Denn nach dem Vorbild von 1 Petri 5, 1 haben auch die späteren Bischöfe nicht selten durch *συμπρεσβύτερος* die wesentliche Gleichheit ihres Amtes und desjenigen der unter ihnen stehenden Presbyter der eigenen Gemeinde oder fremder Gemeinden ausgedrückt, wie Dionysius Al. bei Eus. h. e. VII, 5, 6; 11, 3; VII, 20; Cyprian ep. 48, 1; ep. 76 inscr.; Gregorius Thaumat. ep. can. 5 (Routh, rel. III², 262) *συγγέρων* im gleichen Sinn. Daß aber der Bischofstitel, welcher in den übrigen Theilen der Provinz Asien schon zur Zeit des Ignatius und des Polykarp scharf gegen den Presbytertitel abgegrenzt war, in Phrygien um 200 mindestens ebenso fest ausgeprägt war, und nicht erst von späteren Schriftstellern, wie Ramsay meint, anachronistischer Weise in die primitiven Zustände der phrygischen Kirche um 200 zurückgetragen worden ist, beweisen die Zeugnisse der Zeitgenossen: Anon. c. Montanistas bei Eus. h. e. V, 16, 17 (cf. § 16); Polykrates bei Eus. h. e. V, 24, 5 (Eumeneia und Laodicea, beides phrygische Städte); Serapion bei Eus. V, 19, 2 in Bezug auf Apolinarius von Hierapolis.

1) Eus. V, 16, 3 *ἐπιταχθεὶς ὑπό σου συγγράψαι τινὰ λόγον κτλ.* cf. Iren. V praef. *quemadmodum postulasti a nobis, obedientibus tuo praecepto* und dazu Prot. RE. VII², 132. Nicht ersichtlich ist, wie Bonwetsch S. 28 A. 1 in der Anrede des Anonymus an Av. *μακάριε* (V, 16, 15) einen Hinweis auf bischöfliche Stellung des Av. finden mochte. Sind denn Zosimus und Rufus von Polykarp ad Phil. 9, 1, oder der Presbyter Clemens von seinem Freund Alexander bei Eus. h. e. VI, 11, 6 als Bischöfe charakterisirt?

2) Cf. was Polykrates bei Eus. h. e. V, 24, 16 für sich geltend macht: *συμβεβληκὼς τοῖς ἀπὸ τῆς οἰκουμένης ἀδελφοῖς.*

katholischen Bestreiter des Montanismus kennen lernen [1]. Das Recht, den Av. Marcellus mit dem Av. von Hieropolis zu identifiziren, wird endlich besiegelt durch die äußerste Seltenheit des Namens. Während z. B. der oben erwähnte Name Zoticus in Phrygien und den angrenzenden Gebieten geradezu zahllos oft, und andere, wie z. B. Papias sehr häufig vorkommen [2], sucht man den Namen Avercius unter den verschiedenen

---

1) Eus. h. e. V, 16, 5. Von diesem verschieden ist der Bischof Zoticus von Komana oder Kumana, welcher nach dem Anonymus wie nach Apollonius einst in Pepuza der Maximilla entgegentrat (Eus. V, 16, 17; 18, 13).

2) Bei der Durchmusterung der während des letzten Jahrzehnts veröffentlichten Inschriften aus Phrygien und den angrenzenden Gebieten habe ich ein wenig auf die Namen geachtet. Nachdem ich *Ζωτικός* mehr als 50mal notirt hatte, hörte ich auf zu zählen. In einer einzigen namenreichen Inschrift zu Gundani, einige Stunden westlich vom pisidischen Antiochien (Journal of hell. st. 1883 p. 23 ff. Nr. 2, im J. 1866 aufs neue von Ramsay verglichen und darnach von Sterrett, The Wolfe Exp. p. 226 ff. Nr. 366 herausgegeben) zählte ich 29mal *Ζωτικός*, in einer andern (Wolfe Exp. p. 256 ff. Nr. 376) 9mal, in einer dritten (l. l. p. 241 ff. Nr. 373) 6mal. — Sehr gebräuchlich ist auch der Mannsname *Πάπας* oder *Πάππας* = *πατήρ*: Sterrett, Wolfe Exp. Nr. 83. 86. 88. 89. 91. 94. 104. 117. 119. 123. 129. 132. 344. 362. 366 (hier 9mal, darunter 2mal Genitiv *Πάπα*, 1mal *Πάπαδος*). 369. 373. 374, auch Name eines phrygischen Gottes, mit Zeus identificirt und daher auch *Ζεὺς Παπίας* oder umgekehrt genannt (C. I. Gr. 3817 cf. Ramsay, Journ. of hell. st. 1882 p. 123; 1888 p. 351; Bull. de corr. hell. 1882 p. 510). Noch gebräuchlicher ist der von *Πάπας* abgeleitete Name *Παπίας* oder *Παππίας*: Sterrett, Epigr. Journey Nr. 9. 168; The Wolfe Exp. Nr. 24. 35. 37. 90. 93. 102. 156. 205. 366 (lin. 54. 102). 373 (lin. 32). 376 (l. 43. 47. 55). 481. 569. 614; Bull. de corresp. hell. 1883 p. 302. 307 Nr. 25. 29; Journ. of hell. st. 1887 p. 266. 378. 397; a. 1890 p. 263; Le Bas-Waddington 741 (aus Hieropolis). 905. 971. Sehr häufig findet man die auch in der Kirchengeschichte einander nahe stehenden Namen *Παπίας* und *Ἀμία* oder *Ἀμμία* (Eus. h. e. V, 17 und V, 39) mit einander verbunden: Journ. of h. st. 1887 p. 265 Nr. 56 (datirt vom J. 255); p. 395 Nr. 26. 27 (vom J. 151); Sterrett, Epigr. Journey p. 11 Nr. 9. Eine Inschrift aus Aphrodisias (C. I. Gr. 2787), woher auch der Künstler Papias aus Hadrians Zeit stammt (C. I. Gr. 6114 cf. Brunn, Gesch. der griech. Künstler I$^2$, 401. 414) ergibt folgenden Stammbaum: Antiochos Glykon - Demetrios - Marion - Papias - Papias - M. Ael. Aur. Ammianus - Ael. Aur. Ammianus Papias. Ueberhaupt ist *Ἀμία* und *Ἀμμία* sehr häufig: Sterrett, The Wolfe Exp. Nr. 328. 333. 336. 363. 537. 555. 593. 612; Expositor 1888 p. 251 Nr. 2; p. 259 Nr. 10; p. 260 Nr. 12; p. 423 Nr. 22; Le Bas-Waddington Nr. 778. 786. 790

Formen, in welchen er geschrieben wurde, in den griechischen und lateinischen Namenwörterbüchern und in den Indices der Inschriftensammlungen so gut wie vergeblich[1]. Zwei Inschriften von Prymnessus im nordöstlichen Phrygien, welche Lightfoot nach Mittheilung von Ramsay zuerst veröffentlicht hat[2], sind meines Wissens die einzigen griechischen, in welchen er vorkommt. Die eine, welche zwischen einem *A* und einem *Ω* das Monogramm Christi zeigt, wird eben darum schwerlich vor a. 300 angesetzt werden dürfen. Ein Aurelianus Dorotheus,

---

795. 800. 808. 820. 823. 840. 922. 948. 961. 981; Journ. of hell. st. 1883 p. 410; a. 1887 p. 377 Nr. 1 (datirt vom J. 209); p. 379 Nr. 7; p. 397 Nr. 31; a. 1890 p. 160 Nr. 5; auch a. 1889 p. 227 Nr. 23 (datirt vom J. 126: Ἀμμίας als Nominativ eines weiblichen Namens cf. ebendort Nr. 24 vom J. 143; ferner Journal of hell. st. 1887 p. 265 Nr. 56b und Le Bas-Waddington Nr. 818 Ἀμίας ebenso, wahrscheinlich auch Nr. 813. 819. 826.) An sonstigen kirchengeschichtlich berühmten Namen nenne ich 1) Ἀπφία (Philemon 2): Journ. of hell. st. 1887 p. 397 Nr. 34; Bull. de corr. hell. 1883 p. 307 Nr. 29 (auch Ἀφφία geschrieben, cf. Le Bas-Waddington Nr. 799. 911; auch in deminutiver Form Nr. 832 Ἀφίῳ γυναικί, wie Ἄμμιον von Ἀμμία Nr. 956. 958. 1006). Wegen der Verbindung der auch im Hause des Philemon einst verbundenen Namen ist merkwürdig Wolfe Exp. p. 344 Nr. 482 Ὀνήσιμος Ἀφίᾳ (sic) γυναικί. — 2) Δημᾶς (Kol. 4, 14; 2 Tim. 4, 10; Philem. 24; Acta Theclae 1. 14; cf. Acta Jo. p. LXII): C. I. Gr. 3817; Sterrett, The Wolfe Exp. Nr. 382; häufiger Δαμᾶς z. B. Wolfe Exp. Nr. 366 lin. 119; Journ. of hell. st. 1883 p. 400 Nr. 18 cf. Ign. ad Magn. 2. — 3) Εἰρηναῖος: Wolfe Exp. Nr. 374. 379. 445; Journal of h. st. 1887 p. 266. 483. 493. — 4) Ἑρμογένης (2 Tim. 1, 15; Acta Theclae 1. 14): Sterrett, Epigr. Journey Nr. 161. 169. 183; Wolfe Exp. Nr. 366 lin. 23. 41; Nr. 373 l. 16. 27. — 5) Θεμίσων (Eus. h. e. V, 16, 17; 18, 5): Journ. of h. st. 1890 p. 166 Nr. 31; Wolfe Exp. Nr. 382. — 6) Κήρινθος (Gajus Lutatius Cerinthus) Wolfe Exp. Nr. 310. — 7) Μελίτων Bull. de corresp. hell. 1883 p. 451 Nr. 3; Sterrett, Epigr. Journey Nr. 381 cf. Forsch. IV, 267 A. 3. — 8) Μοντανός: Journ. of h. st. 1883 p. 411; Le Bas Waddington Nr. 755 (= C. I. Gr. 3858e . . . Μοντανὸν . . . ἀρχιερέα Ἀσίας κτλ. cf. oben S. 28 A. 2 aus Didymus); ferner C. I. Gr. 3662 (aus Mysien). 4071 (Galatien). 4187 (Pontus).

1) Bei Pape-Benseler, auch in neueren Sammlungen, welche einzelne Eigennamen enthalten, wie Kumanudi's Συναγωγὴ λέξεων ἀθησαυρίστων, 1883; in den Indices des Corp. I. Gr. und des Corp. J. Attic. fehlt er gänzlich. Das Onomastikon von Forcellini — De Vit hat nur unseren Heiligen.

2) Ignatius I², 501 cf. die Berichtigung S. 726 und Ramsay im Expositor 1889 p. 395 f.

Sohn eines Avercius (Ἀβίρκιος), stiftet das Grabmal sich selbst, seiner Mutter Marcellina, also der Gattin des Avercius, seinen eigenen Angehörigen (Frau und Kindern) und seinen Vettern. Aus der letzteren, sehr ungewöhnlichen Bestimmung folgert Ramsay wohl mit Recht, daß es mit den Familienverhältnissen dieser Personen eine besondere Bewandtnis gehabt habe[1]. Der Name Marcellina in so enger Verbindung mit Avercius erinnert unvermeidlich an Avercius Marcellus. Marcellina und ihr Gatte Avercius werden blutsverwandt und beide Nachkommen eines oder vielmehr des Avercius Marcellus gewesen sein. Die andere Inschrift von Prymnessus, welche Ramsay wegen des Stils des Grabmals dem Anfang des 3. Jahrhunderts zuweist[2], lautet: Ἀβίρκιος Πορφυρίου διάκων κατεσκεύασα τὸ μεμόριον ἑαυτῷ καὶ τῇ συμβίῳ μου Θευπρεπίῃ[3] καὶ τοῖς τέκνοις. Das lateinische, nur mit einer neutralen Endung bedachte *memoria*[4] ist mindestens ebenso bemerkenswerth wie διάκων statt διάκονος[5]. Je

---

1) Expositor l. l. Derselbe wollte ebendort 1888 p. 422 auch eine Marcella in einer christlichen Grabschrift des 3. Jahrhunderts von Eumeneia dieser Familie zuweisen. Dazu ist der Name Marcellus in jenen Gegenden und Zeiten doch wohl zu häufig, cf. z. B. Sterrett, Wolfe Exp. Nr. 623 aus der Nähe des pisidischen Antiochien; Journ. of h. st. 1890 p. 163 Nr. 15.

2) So bei Lightfoot p. 501. Dagegen geht er im Expositor 1889 p. 396 bis zu der Zeit um 400 herab. Inwiefern die Erwähnung eines Diakonus, abgesehen von der Schreibung dieses Titels, in die Zeit nach Konstantin weisen soll, verstehe ich nicht.

3) So geschrieben. Es scheint das eine christliche Bildung zu sein. Bei Ignatius ist θεοπρεπής, stets im Superlativ, ein Lieblingswort, cf. Mart. Polycarpi 7: οὕτω θεοπρεπῆ πρεσβύτην. Die Bildung dieses weiblichen Eigennamens nach Analogie von εὐπρέπεια war ebenso angängig, wie die der Weibernamen Εὐσεβία (— ίη), Θευσεβία ( — ίη) neben εὐσέβεια, θεοσέβεια, welche gleichfalls in christlicher Zeit vorkommen.

4) Das Neutrum erklärt sich aus der Anlehnung an μνῆμα, μνημεῖον, ἡρῷον, μαρτύριον. Ich weiß nicht, ob ein anderes inschriftliches Beispiel existirt außer dem in rohen Schriftzügen geschriebenen korinthischen Epitaph unter den Inscriptiones ineditae ed. L. Rossius fasc. I p. 20 Nr. 62: Ἐπαφροδίτας (sic) καὶ Ἀθηνοδώρου μεμόριον. Der Herausgeber erinnerte mit Recht daran, daß Korinth römische Kolonie war. Aus der Literatur citirt das Lexikon von Sophokles für μεμόριον die Acta conc. Chalcedonensis.

5) Die Flexion dieses Worts nach der dritten statt nach der zweiten

älter die Inschrift ist, um so sicherer darf man aus diesen Wörtern schließen, daß die Familie dieses Diakons Avercius von Haus aus dem lateinischen Sprachgebiet angehört hat, was wahrscheinlich auch von dem Avercius von Hieropolis gilt (oben S. 85). Wenn die Vita den Nachfolger desselben im Bischofsamt gleichfalls Avercius heißen läßt, so ist darauf um so weniger zu geben, als die bischöfliche Würde des ersten Avercius selbst mehr als fraglich ist (oben S. 90 f.). Doch könnte der so, wie sie dasteht, ganz unglaubwürdigen Nachricht die Thatsache zu Grunde liegen, daß Träger seines Namens und Zugehörige seiner Familie das Bischofsamt zu Hieropolis innegehabt haben. Mit dem volkstümlichen Charakter des Kirchenwesens in dortigen Gegenden hängt es zusammen, daß sich dort schon in früher Zeit etwas wie eine erbliche Aristokratie unter der Geistlichkeit ausgebildet hat. Polykrates von Ephesus um 190 rühmte sich, daß außer ihm und vor ihm nicht weniger als 7 Bischöfe aus seinem Geschlecht hervorgegangen seien (Eus. h. e. V, 24, 6). Es ist auch merkwürdig, daß um 451 wiederum ein Avercius den Bischofsstuhl von Hieropolis innegehabt hat[1].

---

Deklination ist jedenfalls bei den Lateinern sehr verbreitet gewesen, ehe sie auch bei den Griechen sich einschlich, cf. Rönsch, Itala und Vulgata S. 262, dazu noch Commodian, instr. II, 27, 1 *zacones* = *diacones* = *diaconi*, und andrerseits die Belege für *διάκων* bei Stephanus und Sophokles aus dem Leimonarion des Jo. Moschus, dem Euchologion ed. Goar etc.

1) In den Akten von Chalcedon kehrt sein Name beharrlich wieder: Mansi VI, 576. 949. 1086; VII, 125. 157. 437. An letzterer Stelle ist die Bezeichnung am genauesten: *Ἀβέρκιος ὁ ἐλάχιστος ἐπίσκοπος τῆς Ἱεραπολιτῶν πόλεως Φρυγίας Σαλουταρίας ὁρίσας ὑπέγραψα.* An den übrigen Stellen beweist nur der Anschluß der Bischöfe von Eukarpia, Dokimion, Aulokroi, Nakoleia, daß nicht Hierapolis im Lykusthal, sondern Hieropolis im Glaukusthal gemeint ist. Daß dieser Avercius des 5. Jahrhunderts ein Abkömmling des alten Avercius von Hieropolis war, läßt sich natürlich nicht mit Sicherheit behaupten. Seitdem Avercius ein gefeierter Heiliger war, konnte jeder Beliebige an jedem Ort dessen Namen aus dem Heiligenkalender nehmen und seinem Kinde geben, wie das griechische Christen der neueren Zeiten gethan haben, cf. die beiden *Ἀβέρκιοι* in dem Katalog der Patriarchalbibliothek zu Jerusalem von Papadopoulos-Kerameus (1891), I, 265. 325. Es unterliegt auch keinem Zweifel, daß der Name eines Heiligen besonders gerne in seiner Heimat gewählt wurde. Ein Zeitgenosse des jüngeren Avercius von Hieropolis, der Bischof Onesiphorus von Ikonium (Mansi VI, 569. 612. 814 etc.), trägt

Der Name ist aber nicht auf Phrygien oder auch nur auf das griechische Sprachgebiet beschränkt. Von den 4 lateinischen Inschriften, welche zuerst de Rossi p. XV hervorgesucht hat, geben uns drei stadtrömische (C. I. L. VI Nr. 12923–12925) die Namen *L. Avircius Mercurius*, *L. Avircius Fortunatus*, *L. Avircius Epaphroditus*, *Lucius Avircius Creno* (? im Dativ *Crenoni*), *[Av]ircius [C]astus* (oder *Blastus*), *Avircia Cren* . ., *Avircia Tyche*; eine aus Gallia Narbonensis (C. I. L. XII Nr. 1052) zweimal *Avercius*, an der zweiten Stelle von unsicherer Lesung vielleicht *Avercius Faustus*. Bei Eusebius V, 16, 3 ist Ἀουίρκιε überwiegend, daneben auch Αὐίρκιε, Ἀβίρκιε und nur durch Nicephorus Ἀβέρκιε bezeugt. Die Form Ἀβέρκιος herrscht in der Vita vor (oben S. 69 A.), ebenso in der sonstigen hagiologischen Literatur[1]. Auch der Name des dem 5. Jahrhundert zugehörigen Av. von Hieropolis ist in dieser Form überliefert (s. S. 97 A. 1). Dagegen bieten die beiden erwähnten Inschriften von Prymnessus Ἀβίρκιος. Wie unser Avercius seinen Namen auf dem Grabstein hat einmeißeln lassen, wissen wir nicht. Während also die Schwankung zwischen ιρ und ερ auf lateinischem wie auf griechischem Gebiet sich zeigt, kommt bei den Griechen noch die Variation zwischen ου und β hinzu, wie in Οὐίκτωρ = Βίκτωρ = *Victor*, Δαυὶδ = Δαβὶδ = דוד. Schon hieraus ergibt sich wohl mit Sicherheit, daß der Name kein griechischer ist; überdies scheint jede Möglichkeit einer griechischen Etymologie ausgeschlossen zu sein. Ob es aber darum ein lateinischer Name ist[2], ist mir sehr fraglich. Dagegen spricht erstlich das späte und seltene Vorkommen des Namens auch im lateinischen Sprachgebiet; zweitens die schwankende Schreibung auch bei den Lateinern; drittens die Schwierigkeit einer lateinischen Etymologie. Es wird wahrscheinlich ein Name barbarischer Herkunft sein. Wäre er keltisch, worüber Andere entscheiden mögen, so

---

nicht zufällig den Namen des alten Onesiphorus von Ikonium (Acta Theclae c. 2 ff. 2 Tim. 1, 16; 4, 19). Drei Märtyrer Avercius, welche Henschen (Acta SS. Febr. III, 720) aus den Menaea zum 28. Februar, 26. Mai und 5. December anführt, sind geschichtlich sehr verdächtig.

1) Menol. Basilii, Migne 117 col. 120; die Hymnen bei Pitra, Anal. II, 180 ff.; Acta SS. Oct. IX, 490.

2) So Ramsay im Expositor 1889 p. 268. 394.

könnte er, unabhängig von einander, von Gallien nach Rom und von Galatien nach Phrygien gewandert sein. Die Spuren lateinischer Herkunft der phrygischen Avercii machen es jedoch wahrscheinlicher, daß der barbarische Name und die Träger desselben zuerst in ein Land lateinischer Sprache und erst von dort in den griechisch redenden Orient und zwar nach Phrygien gekommen sind.

---

## III. Apollinaris, Apollinarius, Apolinarius.

Mit Recht bezeichnet es J. Dräseke in seinem Buch über „Apollinarios von Laodicea“ als eine auffällige Erscheinung, daß in der Schreibung des Namens des Laodicenischen Bischofs auch heutzutage von Theologen so vielfach gefehlt wird; nur ist mir zweifelhaft, ob zu diesen Theologen nicht auch der Verfasser der genannten Monographie gehört. Viel auffälliger als das Schwanken der Theologen in Bezug auf die Schreibung dieses Namens ist wenigstens mir die ohne allen Beweis hingestellte Versicherung Dräseke's: „Der Name des Mannes muß unzweifelhaft sprachrichtig Apollinarios geschrieben werden“ [1].

Eine unerläßliche Vorfrage, welche zuerst beantwortet sein müßte, ehe man über sprachrichtige Schreibung eines Namens ein Urtheil fällen könnte, wäre doch wohl die, welcher Sprache der Name angehört. Wenn man in griechischen Wörterbüchern liest, daß Ἀπολλινάριος ein späterer Mannsname sei [2], so vermißt man ungerne jede Auskunft über die Herkunft des Namens, da bekanntlich zahllose egyptische, jüdische, syrische, armenische, persische, römische, keltische, germanische Namen von griechisch schreibenden Leuten der ersten christlichen Jahrhunderte geschrieben und sogar getragen worden sind. Daß zu diesen fremdsprachigen Namen auch Ἀπολλινάριος, oder wie man sonst schreiben mag, gehört und eben deshalb erst in ziemlich später Zeit von Griechen geschrieben

---

1) Texte und Unters. (Leipzig 1892) VII, 3. 4 S. 3.

2) Pape-Benseler, Wörterb. der griech. Eigennamen s. v.

und von griechisch Redenden geführt worden ist, scheint auf den ersten Blick sicher. Von dem zunächst sich aufdrängenden Namen *Ἀπόλλων* kann selbstverständlich ein Grieche nicht *Ἀπολλιν-άριος* gebildet haben. Auch in späteren Zeiten hat man sich an den sprachrichtig von *Ἀπόλλων* abgeleiteten Namen *Ἀπολλών-ιος*, *Ἀπολλων-ία* (Frauen- und Stadtname) *Ἀπολλό-δοτος*, *Ἀπολλό-δωρος*, *Ἀπολλων-ιάδης*, *Ἀπολλων-ίδης*, und an zusammengezogenen Formen wie *Ἀπολλώς* genügen lassen. Ein anderes griechisches Etymon aber als der Gottesname *Ἀπόλλων* ließe sich für *Ἀπολλινάριος* nicht ersinnen. Ungriechisch wäre an diesem Namen aber nicht nur *Ἀπολλ-ιν-* statt *Ἀπολλ-ων-*, sondern auch, was als Endung übrig bliebe, *-αριος* (oder *-αρις*). Während bei den Lateinern *-aris* und *arius* (aria, arium) sehr gebräuchliche Endungen abgeleiteter Adjektiva und Substantiva sind, gebraucht der Grieche sie überhaupt nicht zu analogen Bildungen, auch nicht zur Bildung abgeleiteter Eigennamen[1]. Nur die neutrale Deminutivendung *-αριον* (*ψυχάριον*, *κυνάριον*, *γυναικάριον*) hätte zur Bildung eines Kosenamens dienen können. Wer von christlichen Kinderwärterinnen am Mittelrhein deren Pfleglinge „Herrgöttchen“ d. h. kleines Christuskind hat nennen hören, würde es nicht frivol finden, daß von dem Gottesnamen *Ἀπόλλων* ein deminutiver Kosename gebildet worden wäre. Dieser würde dann aber unfehlbar *Ἀπολλωνάριον* gelautet haben. Eine Bildung *Ἀπολ(λ)ινάριον* würde einen Griechen höchstens an *λινάριον* (Leinentüchlein) erinnert haben und, da *Ἀπο-* in Verbindung hiermit keinen Sinn gibt, ihm überhaupt sinnlos erschienen sein. So zweifellos wie die Unmöglichkeit der Herleitung unseres Namens, wie immer man ihn schreiben mag (*λ* oder *λλ*, *ιος* oder *ις*), von *Ἀπόλλων* ist, ist auch die Ableitung von *Apollo, inis*. Bekanntlich ist *Apollinaris* das klassische Denominativ von Apollo (apollinisch) neben dem in der Prosa, wie es scheint, weniger gebräuchlichen, aber gleichfalls

---

1) Wo immer — *άριος* als Wortschluß auftritt, ist eine Namensform auf *αρ* (*αρος*, *αρης*, *αρις*) vorauszusetzen, wie *μάκαρ* — *μακάριος* — *Μακάριος* und *νέκταρ* — *Νεκτάριος*. Auch in Namen wie Nazarius gehört *a r* selbstverständlich zu dem wahrscheinlich semitischen Stamm, von welchem der öfter in lateinischer, aber auch in griechischer Schrift (C. I. G. 9733) vorkommende Eigenname abgeleitet ist.

klassischen *Apollineus*. Auch die Bildung *Apollinarius* wäre auf dem lat. Sprachgebiet, wenn sie dort überhaupt sicher nachzuweisen wäre, als eine weitere Ableitung von *Apollinaris* begreiflich, wie *Hilarius* von *hilaris* (oder *hilarus*, auch *Hilarus*), oder, um Beispiele aus sehr alter und verhältnismäßig später Zeit zusammenzustellen, wie *Tiberius* von *Tiberis* und wie *Cassiodorius*, die richtige Namensform des berühmten Staatsmannes und Förderers der christlichen Literatur, von *Cassiodorus*.

Der erste, chronologisch sicher zu bestimmende Träger dieses Namens ist der römische Seeoffizier Claudius Apollinaris, welcher im J. 69 p. Chr. die Flottenabtheilung von Misenum befehligte (Tacit. hist. III, 57. 76. 77). Mag derselbe nun identisch sein mit dem Ti. Claudius Apollinaris, dessen Grabschrift[1] uns erhalten ist, oder etwa ein Sohn desselben, so erfahren wir aus der Grabschrift, daß die Familie zwar von Haus aus keine römische oder italische war, sondern von der Insel Aradus an der syrisch-phönicischen Küste stammte. Aber sie war, wie die sämtlichen Namen des Mannes und die Anwendung der lat. Sprache von Seiten der Wittwe zeigen, völlig romanisirt. Auf einer griech. Inschrift vom J. 109 begegnet uns wieder ein Tiberius Claudius Apollinaris, ein ausgedienter römischer Kriegstribun (Chiliarch) und nunmehriger Tempelvorsteher in Egypten[2]. Es existirt ferner ein Reskript der Augusti M. Aurelius und L. Verus (a. 161—169) an einen Claudius Apollinaris, jedenfalls einen höheren Beamten, jedoch unbekannten Titels[3]. Im J. 169 bekleidet ein P. Coelius Apol-

---

1) Orelli-Henzen, Inscr. lat. I, 141 Nr. 515: „D. M. Ti. Claudius Apollinaris $\overline{\text{V}}$ vict. nat. Aradeus vix. an. XXXXIII. mil. an. XXVI. Saccidia Antiochis coni. B. M. P. C.“ Cf. die kurzen Anmerkungen dazu ebendort.

2) C. I. G. Nr. 4714: *Τιβέριος Κλαύδιος, Τιβερίου Κλαυδίου Νέρωνος υἱὸς, Κυιρίνᾳ, Ἀπολλινᾶρις* (sic). In Bezug auf *Quirina* cf. C. I. G. Nr. 3497 (Inschrift von Thyatira aus der Zeit Caracalla's nach Nr. 3484): *Τ. Ἀντ. Κλ. Ἀλφ. Ἀρίγνωτον . . . ἱππέα Ῥωμαῖον, τρίβου Κυρείνᾳ, ὑπατικῶν συγγενῆ, υἱὸν καὶ ἔκγονον ἀρχιερέων Ἀσίας, ἀδελφιδοῦν Ἀπολλιναρίου* (sic) *κτλ.*

3) Digest. XXII, 3, 29. Mommsen gibt in der Ausgabe von 1868 p. 648 stillschweigend *Apolinari*, in der Stereotypausgabe von 1872 p. 291 ebenso stillschweigend *Apollinari*.

linaris das Consulat[1]. Das Cognomen Apollinaris war also damals in der römischen Aristokratie eingebürgert, aber auch sonst, insbesondere auch in Verbindung mit dem Gentilicium Claudius ziemlich verbreitet[2]. Dafür, daß Apollinaris, wo der Name griechisch geschrieben wurde, für einen griech. Namen gehalten worden wäre, fehlt jeder Beweis. Wenn also ein phrygischer Bischof um 170 nach griechischen Nachrichten *Κλαύδιος Ἀπολινάριος* hieß[3], so trug er die echt lat. Namen Claudius Apollinaris. Daran haben auch die gebildeten Lateiner, welche bei Eusebius von ihm lasen, nicht im mindesten gezweifelt. Rufinus als Uebersetzer des Eusebius nennt ihn an allen Stellen, wo er ihn in seinem Original vorfand, und nicht etwa nur an der einen, wo das zweifellos römische Gentilicium *Κλαύδιος* daneben stand, Apollinaris. Ebenso Hieronymus[4].

1) Cf. den reichlichen inschriftlichen Nachweis bei J. Klein, Fasti consulares p. 78.

2) Eine griech. Inschr. aus Egypten um a. 166 (unter dem Präfekten T. Flavius Titianus) bietet den Namen *Κλαυδίου Ἀπολιναρ[ίου]* C. I. G. 4831$^{b}$ (unter den Addenda vol. III, 1215, wo nur in der Umschreibung in Minuskeln verkehrter Weise *Ἀπολ[λ]ιναρ[ίου]* gegeben ist). Eine notarielle Urkunde vom 10. August 169 (Aegypt. Urkunden aus den Museen zu Berlin, 1892, Nr. 18) nennt einen *Γάϊος Ἰούλιος Ἀπολινάριος*, cf. die Adressen der Briefe ebendort Nr. 27, 38 *Ἀπολιναρίῳ*. — Phrygische Inschriften, welche wenigstens zum Theil der Zeit des Septimius Severus angehören, nennen einen *Κλαύδιος Ἀπολλινάριος* C. I. G. 3837 (Add. vol. III, 1066); 3840; wohl aus etwas früherer Zeit ist der *Κλαύδιος Ἀπο . . ινα . .* C. I. Att. Nr. 1040. Unter den *ἐπένγραπτοι*, den zu den gymnastischen Spielen in Athen zugelassenen Fremden vom J. 192/193, findet sich ein *Εὐήμερος Ἀπολειναρίου* (C. J. Att. Nr. 1160, vol. III, 1, 371 über die Zeit), und auch einer ähnlichen Inschrift aus der Zeit von 238—244 (C. I. Att. Nr. 1197) zweimal ein *Αἴλ. Ἀπολινάριος* und einmal ein *Αὐρ. Εἰσίδωρος ὁ καὶ Ἀπολινάριος Βησεεὺς καὶ Ἀλεξανδρεύς*. — Ein gemeiner Soldat Apollinaris auf einer Inschrift am Rhein von a. 246 bei Orelli-Henzen Nr. 988.

3) Serapion von Antiochien um 200 gibt ihm beide Namen bei Eus. h. e. V, 19, 2. Eusebius selbst nennt ihn stets nur *Ἀπολινάριος* h. e. IV, 21; 26, 1; 27; V, 16, 1. Ebenso die späteren griech. Väter, die ihn citiren. Siehe die Zusammenstellung bei Otto Corp. apol. IX, 479 — 495.

4) V. ill. 26. Weder bei Vallarsi II, 867, noch bei Herding p. XXI und 26 ist eine Variante angemerkt, und darauf, daß der Uebersetzer Sophronius nach der Ausgabe Vallarsi's *Ἀπολλινάριος* transscribirt hätte,

Eine andere und untergeordnetere Frage ist die, wie die Griechen der Kaiserzeit und die Römer und Barbaren, welche den Namen in griechischer Schrift wiederzugeben hatten, ihn zu schreiben pflegten. Mag man die Inschriften oder die Handschriften daraufhin ansehen, so ist im allgemeinen zu sagen, daß die Schreibung von frühen Zeiten an eine schwankende war, aber doch nicht so, daß wir die Frage unbeantwortet lassen müßten. Auf der ältesten datirten Inschrift, welche den Namen enthält, vom J. 109 läßt der pensionirte römische Offizier, der so heißt, seinen Namen zwar mit griech. Buchstaben, aber in der übrigens völlig lateinischen Form *Ἀπολλινᾶρις* schreiben (oben S. 101 A. 2). Ebenso eine römische Inschrift (Inscript. Graecae Siciliae et Italiae ed. Kaibel Nr. 1980). In den egyptischen Urkunden des 2. Jahrhunderts und in den athenischen Inschriften des 2. und 3. Jahrhunderts (oben S. 102 A. 2), ist er constant *Ἀπολινάριος* geschrieben; denn die Schreibung *Ἀπολεινάριος* auf einer dieser Inschriften vom J. 192 (oben S. 102 A. 2 Nr. 1160) ist nur ganz äußerlich verschieden. Daneben findet sich in Inschriften des 3. Jahrhunderts nicht selten *Ἀπολλινάριος* C. I. G. Nr. 3497. 3837 (Add. III p. 1066 = Le Bas-Waddington 874). 3840. 3857[b] (= Le Bas-Wadd. 791); C. I. Att. Nr. 1124; Inscr. graecae Sic. et It. Nr. 1803; auch *Ἀπολλεινάριος* C. I. G. 4236 und sogar *Ἀπελλεινάριος* Le Bas-Wadd. 829 und in einer und derselben sehr fehlerhaft geschriebenen Inschrift neben dreimaligem *Ἀπολλινάριος* das ganz lateinische *Ἀπολλινᾶρις* (C. I. G. 3915). Ich würde nach den Inschriften urtheilen, daß der Gebildetere den römischen Namen Apollinaris griech. *Ἀπολινάριος* zu schreiben pflegte, wenn er nicht die lat. Form ganz unverändert beibehalten mochte.

---

ist gar nichts zu geben. Den Namen des laodicenischen Ap. scheint Hieronymus vorwiegend Apolinarius geschrieben zu haben v. ill. 104 (Vallarsi II, 935; Herding p. 57 cf. p. XXXIX. Nur einen Bambergensis führt letzterer für „Apollinaris" an); c. Ruf. I, 13. 21; II, 33. 34; III, 13; praef. in epist. ad Ephes. (Vall. II, 469. 477. 527. 528. 543; VII, 195). In der Bearbeitung resp. Fortsetzung der eusebianischen Chronik jedoch nennt Hieronymus beide Männer ohne Unterschied Apollinaris (Vall. VIII, 724. 809; Schoene p. 173. 196. Die Varianten berühren unsere Frage nicht). Auch zu Mt. 24, 18 (Vall. VII, 195), wo der Laodicener gemeint ist, scheint Apollinaris stärker bezeugt, als Apollinarius.

In Bezug auf die Hss. aber urtheilt Otto, soviel ich sehe, mit Recht: „Ἀπολινάριος constanter apud Graecos, non Ἀπολλινάριος, quod exspectabas h. e. Latinorum Apollinaris“ (Corp. apol. IX, 479). Von den Hss. der euseb. Kirchengeschichte scheint keine einzige an irgend einer der bereits genannten Stellen etwas anderes als Ἀπολινάριος zu bieten. In der Anthologie finden sich zwei Epigramme eines chronologisch nicht mit Sicherheit zu bestimmenden und auch sonst unbekannten Dichters dieses Namens. Die einzige Hs. gibt Ἀπολιναρίου, was die Herausgeber in Ἀπολλιναρίου glaubten „verbessern“ zu sollen [1]. In der sogen. Paschachronik wurde früher nach der Hs. zweimal Ἀπολινάριος gedruckt; L. Dindorf hat aus eigener Machtvollkommenheit ein zweites λ eingeschoben [2]. W. Dindorf ließ wie seine Vorgänger den Namen des Laodiceners bei Epiphanius haer. 77, 2 Ἀπολινάριος drucken. Garnier, welcher in seiner Ausgabe des Basilius über ein ziemlich beträchtliches handschriftliches Material umständlich und durchgängig Bericht erstattet hat, ließ überall Ἀπολινάριος und sogar in der Uebersetzung *Apolinarius* drucken und bemerkte zu einer der ersten Stellen (vol. III, 223 Note): „Editi Ἀπολλιναρίου. Aliter scribitur hoc nomen in optimis quibusque codicibus, quos sequuti sumus“. Delarue ließ am Schluß des Briefes des Origenes an Aristides (I, 30) Ἀπολινάριον ohne Angabe einer Variante drucken. J. Chr. Wolf in seiner großen Ausgabe der Briefe des Libanius gibt durchweg Ἀπολιναρίῳ (p. 112. 264. 269. 296. 343), nur einmal p. 148 Ἀπολλιναρίῳ, dies aber nicht ohne anzumerken, daß auch hier ein Vaticanus den Namen mit einfachem λ geschrieben habe. L. Zacagni, der in seiner Ausgabe der Gegenschrift Gregors von Nyssa gegen den Laodicener die geringfügigsten Abweichungen seiner Hs. und Correcturen zweiter Hand anmerkt, gibt vom Titel der Schrift an ohne jede Rechtfertigung nur diese Form [3]. A. Mai, ein ebenso wie Zacagni mit den Schätzen der, in weitem Zeitabstand von

1) Anthol. ed. Jacobs II, 258; ed. Dübner II, 354 u. 358 (lib. XI, 399. 421) und dagegen Jacobs tom. XIII, 853.

2) Chron. Pasch. ed. bonn. p. 13, 14. 16 nebst kritischer Anm. Ebenso p. 548, wo von dem Laodicener die Rede ist; dagegen p. 444 ohne Randnote Ἀπολινάριος.

3) Collectanea monum. vet. I, 123. 125 ff.

jenem, ihm anvertrauten Vaticana wohlvertrauter Gelehrter, machte es nicht anders[1]. Ebenso auch I. Bekker in seiner Ausgabe des Myriobiblion des Photius, mag es sich um den Bischof von Hierapolis oder um den Laodicener handeln[2], und Bernhardy in seiner Ausgabe des Suidas[3]. Es ist also nicht eine unbegreifliche Nachlässigkeit der Theologen, sondern die Genauigkeit der mit der handschriftlichen Ueberlieferung vertrauten und dieser gewissenhaft folgenden Gelehrten, welche die Schreibung *Ἀπολινάριος* aufgebracht hat, und ich schäme mich nicht, seit 27 Jahren diese Schreibung, ich meine ausnahmslos, angewandt zu haben[4]. Ob neben dieser Form irgendwo *Ἀπολλινᾶρις*, die einfache Reproduktion der ursprünglichen d. h. der lateinischen Namensform in griechischer Literatur sich findet, weiß ich nicht. Aber auch die hybride, zwischen lat. Apollinaris und griech. *Ἀπολινάριος* schwankende Form *Ἀπολλινάριος* ist von sehr zweifelhafter Bezeugung. Aeltere und bessere

1) Ich will nicht verbürgen, daß Mai nicht an irgend einem Ort in seinen weitläufigen Sammlungen eine Bemerkung darüber gemacht hat, und verweise nur beispielsweise auf Script. vet. nova coll. VII pars 1. An den aus verschiedenen Hss. geschöpften und sehr verschiedenen Schriftstellern zugehörigen 17 Stellen dieses Bandes, wo ich mit Hülfe des Index den Namen fand, heißt er ohne Anstand und Ausnahme *Ἀπολινάριος*.

2) Ueber ersteren cod. 14 p. 4[b], über letzteren cod. 229. 230 p. 250[a] 255[b]. 273 (fünfmal).

3) Suidae Lexicon tom. I, 615—618, wo der Name oft wiederholt wird, mit der Bemerkung: „*Ἀπολινάριος* ABE Med. (d. h. die von einem Griechen veranstaltete Editio princeps von 1499) constanter". Man vergleiche ferner die Zusammenstellung verschiedener Apollinares bei Fabricius bibl. gr. ed. Harles VIII, 586 f. und die Anmerkung von Harles zu p. 584: *In loco Nemesii citato cl. Matthaei (uti antea plures exararunt nomen) e codicibus restituit Ἀπολινάριος, cuius nomen ab aliis scribitur Apollinarius.* Auch Cramer, dessen Catenen schlichte Abdrücke verschiedener einzelner Hss. sind, hat überall *Ἀπολιναρίου* drucken lassen (vol. I: 10mal, vol. II: 34mal, vol. IV: 33 mal, vol. V p. 326, 19 1mal im Context, vol. VII: 3mal). Nur einmal vol. VIII, 129 citirt er vom Rand des Coislin. 204 (nach Montfaucon saec. XI) *ἐκ τοῦ κατὰ Ἀπολλιναρίου λόγου*, und einmal vol. III, 13 bemerkt er, daß der Codex den Namen in einer Abkürzung gebe, welche die Schreibung mit einfachem oder doppeltem *λ* nicht erkennen läßt.

4) Cf. Theol. Stud. u. Krit. 1866 S. 681—689.

griech. Hss., welche sie darbieten, müßten erst nachgewiesen werden. Wenn aber in lat. Hss. Apollinarius zu lesen ist[1], so ist immer noch zweifelhaft, ob die Schriftsteller selbst, oder erst ihre Abschreiber in Erinnerung an die echt lat. Form Apollinaris diese hybride Form geschaffen haben. Jedenfalls kann von da aus nicht die wohl bezeugte Thatsache angefochten werden, daß die Griechen den von den Römern entlehnten Namen Apollinaris regelmäßig durch Ἀπολινάριος wiedergegeben haben.

Die Thatsache mag auffällig sein, ist aber doch nicht unerklärlich. Was zunächst die Vertauschung von *-aris* durch -αριος anlangt, so haben ja die Griechen seit alten Zeiten Mannsnamen auf -ις genug gehabt wie Θέσπις, Ζεῦξις, Λύκις, deren Auslaut wohl meist eine Kontraction aus -ιον oder ιας ist. Aber eben darum erschien es auch unverwehrt, -ις mit -ιος zu vertauschen; und es geschah bei fremdsprachlichen Namen, Titeln und anderen Lehnwörtern häufig, um ihnen das fremdartige Aussehen zu benehmen. Wie neben Σάγαρις[2] als Mannsname und als Flußname Σαγάριος[3] vorkommt, so sind insbesondere lat. Namen mit einer dem Griechischen fremdartigen Ableitungsendung gemodelt worden[4]. *Natalis* wird

1) In einem kaiserlichen Rescript vom J. 293 (Cod. Justin. V, 22 ed. Krüger [1877] p. 453) liest man sogar den weiblichen Namen *Apollinaria* im Dativ *(iae)*, jedoch mit den Varianten *Apollinari*, *Adplinariae*. In Bezug auf Hieronymus s. oben S. 102 A. 4. Aus dem doppelten *l* der Ausgaben ist nicht sicher auf die Schreibung des Hieronymus und noch weniger auf die damalige Schreibung des Namens durch die Griechen zu schließen. Nur das dürfte man aus der verschiedenen, wenn auch nicht consequent verschiedenen Schreibung des Namens bei Hieronymus, je nachdem er es mit dem alten Bischof von Hierapolis oder mit dem ihm persönlich bekannten Laodicener zu thun hat, vielleicht schließen, daß der letztere seinen Namen nicht auf -αρις, sondern auf -αριος auslauten ließ.

2) So aus zwei verschiedenen Schriftstellern des 2. Jahrhunderts bei Eus. h. e. IV, 26, 3; V, 24, 5 ohne Variante; ebenso in Inschriften (C. I. Gr. 3973 aus Apollonia im pisidischen Phrygien, C. I. Gr. 4066 aus Ancyra).

3) C. I. Gr. 4083 aus Pessinus in Galatien.

4) Seltener wohl ist umgekehrt lat. *-ius* durch -ις ersetzt worden. So z. B. *Lutatius* durch Λουτατις in einer pisidischen Inschrift bei Sterrett, The Wolfe Expedition p. 188 Nr. 310, Τιτος Φλαβις Journal

in griech. Inschriften Italiens theils *Νατᾶλις* (C. I. Gr. 5763), theils *Νατάλιος* geschrieben (C. I. Gr. 5977). Die letztere Inschrift bezieht sich auf den Consul vom J. 106, L. Minicius Natalis, dessen Namen vollständig feststehen[1]. Es ist daher auch kein Grund zu der Annahme, daß der bei Eusebius h. e. IV, 28, 8 erwähnte römische Confessor *Νατάλιος* aus der Zeit um 200 anders als Natalis geheißen habe. Ein lat. Name Natalius ist überhaupt unbekannt. Ein gewisser Cornelius Cerealis in Neapel um 70 p. Chr. heißt in dortigen griechischen Inschriften *Κεριᾶλις* (C I. Gr. 5838) und *Κερεᾶλις* (ib. 5843). Abgesehen von der außerdem inschriftlich bezeugten Form [*Κερ*]*εάλης* (ib. 5771), findet sich derselbe Name aber auch geschrieben *Κερεάλιος*[2], während *Cerialius* oder *Cerealius* schwerlich in lat. Schrift nachzuweisen ist. So entspricht *Ἰουβενάλιος*[3] dem lat. *Juvenalis,* woneben es ein lat. *Juvenalius* gewiß nicht gegeben hat; ferner *Μαρτιάλιος* = *Martialis*[4], *Λιβεράλιος* = *Liberalis*[5], *Βιτάλιος* = *Vitalis*[6]. Auffälliger als die Aenderung der Endung von Apollinaris durch die Griechen ist die Ausstoßung eines *l*. Vielleicht wollte man die sonst unvermeidliche Erinnerung an den Namen *Ἀπόλλων* fernhalten, weil eine dann gleichfalls schwer zu vermeidende Herleitung des fraglichen Mannsnamens von jenem Gottesnamen das Sprachgefühl der des Lateinischen unkundigen Griechen gar zu arg verletzt haben würde.

Mag dem sein, wie ihm wolle, aus den angeführten That-

---

of hell. stud. 1883 p. 386 Nr. 9 und Appellativa wie „sagittarius" *σαγιττᾶρις* ibid. p. 402 Nr. 20.

1) Cf. Klein, Fasti consul. p. 59; Waddington, Fastes des prov. Asiat. p. 197 f.

2) Anthol. gr. XI, 129. 144 ed. Dübner II, 308. 311.

3) Socrates hist. eccl. VII, 34; Mansi, Conc. VI, 566. 580. 608 passim.

4) In italischen Inschriften lautet der Name noch *Μαρτιᾶλις* (C. I. Gr. 5042. 5763). Aber bei Schriftstellern wie Herodian IV, 13 (fünfmal) und Cassius Dio 78, 5. 8 (Vokativ *Μαρτιάλιε*) ist *Μαρτιάλιος* überliefert.

5) Cognomen eines Consuls von a. 166 p. Chr. (Klein, Fasti cons. p. 77). Eine sicilische Inschrift (C. I. Gr. 5694) hat *Λιβεράλιος*, eine römische (C. I. Gr. 6341) *Λειβερᾶλις*.

6) Pseudoign. ad Philipp. 14 griech. und in alter Uebersetzung p. 228. 229 meiner Ausgabe.

sachen ergibt sich, daß wir die Bischöfe von Hierapolis und von Laodicea jedenfalls nicht „Apollinarios“ nennen dürfen. Wir werden ihrem Namen entweder, wie es Hieronymus und Rufinus in Bezug auf den Hierapolitaner regelmäßig thun, seine ursprüngliche, lateinische Form *Apollinaris* wiedergeben, oder, da es sich um Griechen oder hellenisirte Barbaren dieses Namens handelt, die, soviel wir wissen, von den gebildeten Griechen regelmäßig angewandte umgestaltete Form Ἀπολινάριος. Letzteres jedenfalls dann, wenn wir den Namen griechisch schreiben, wobei es Jedem unbenommen bleibt, in deutscher oder lateinischer Rede nach guter alter Sitte mit latinisirter Endung Apolinarius zu schreiben. Ich vermag, beiläufig bemerkt, keinen Gewinn davon abzusehen, daß man Eirenaios von Lugdunum oder von Lyon, Kyrillos von Alexandreia, Dionysios von Korinthos schreibt. Es klingt das so gelehrt und würde sich ganz hübsch ausnehmen, wenn man consequent wäre und nun auch Aischylos[1] von Athenai, Theodoros von Mopsuhestia schriebe. Wenigstens in der Geschichte und Literatur der Kaiserzeit, wo die Nationalitäten so unentwirrbar gemischt waren, wo griechisch redende und schreibende Leute massenhaft lateinische, hebräische, syrische, egyptische und, wer weiß, was für Namen führten und ihnen eine mehr oder weniger hellenisirte Form gaben, würde eine durchgängige Anwendung der griechischen Formen, welche die Träger der betreffenden Namen selbst wenigstens als Schriftsteller gebrauchten, erstens eine ganz willkürliche Bevorzugung des griechischen Firnisses der damaligen Weltcultur bedeuten und zweitens ebenso undurchführbar sein wie die konsequente Anwendung der ursprünglichen nationalen Namensformen. Nach jenem Princip müßte man Josepos von Hierosolyma, Klemes von Alexandreia und von Rome sagen. Zur Durchführung des anderen Prinzips aber würde eine ethnographische und philologische Gelehrsamkeit erforderlich sein, wie sie nur ganz wenigen Historikern und Theologen eignet; und es würden überdies, wenn solche Gelehrsamkeit zu deutlichem Ausdruck ge-

1) Mit den geographischen Namen hält man noch etwas zurück. Dräseke z. B. schreibt Laodicea neben Apollinarios, also einen jedenfalls nicht lateinischen Stadtnamen in lat. Umlautung und den jedenfalls lat. Personennamen mit griech. Endung.

langen sollte, unsere Drucke historischer Arbeiten durch Anwendung verschiedener Alphabete und mancher geheimnisvoller Punkte und Häkchen das buntscheckige Aussehen gewinnen, welches für manche orientalistische und linguistische Drucke unentbehrlich sein mag, im übrigen aber nichts weniger als schön ist.

---

## IV. Ueber einige armenische Verzeichnisse kanonischer und apokrypher Bücher.

Nicht sowohl um Andere zu belehren, als um denjenigen Kennern der armenischen Sprache und Literatur, welche zugleich für die Geschichte der Bibel ein Herz haben, einige Fragen vorzulegen, welche sie besser zu beantworten verstehen werden, wage ich es, ohne Kenntnis des Armenischen an einige jedenfalls nicht unwichtige Listen apokrypher und kanonischer Bücher, welche bei armenischen Chronisten vorliegen, meine Bemerkungen zu knüpfen und sie mit anderen noch wenig aufgeklärten Urkunden in Verbindung zu setzen [1].

### 1.

Samuel von Ani, welcher seine an Eusebius angeschlos-

1) Die folgende Abhandlung war bereits in die Druckerei gewandert, als ich durch die Güte des Verfassers eine soeben erschienene Schrift erhielt mit dem Titel: „Die Apokryphen (Pseudepigraphen) bei den Armeniern. III. Die siebente Vision Daniels, armenischer Text mit deutscher Uebersetzung von P. Gregoris Dr. Kalemkiar, Mitglied der Wiener Mechitharisten-Congregation“, Wien 1892 (Separatabdruck aus der „Wiener Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenlandes“ VI, 2. und 3. Heft). Von der ersten Abtheilung der Serie von Texten und Untersuchungen, deren dritte Abtheilung diese Schrift bildet, heißt es auf dem Umschlag, daß sie in der Arbeit sei. Sie scheint eine allgemeine Orientirung über die Apokryphen bei den Armeniern bringen zu sollen. Die 2. Abtheilung bildet die schon 1877 von Katergian herausgegebene „Dormitio Joannis“. Mittheilungen aus verschiedenen mir meist schon durch die Sprache verschlossenen Quellen (p. 1—3) zeigen, daß gleichzeitig von verschiedenen Seiten Vorbereitungen getroffen werden, die apokryphen Schätze der armenischen Literatur zu heben.

sene Chronik bis zum J. 1179 p. Chr. geführt und um diese Zeit geschrieben hat, bemerkt zum J. 591 p. Chr. Folgendes[1]:

*Hac aetate Syri quidam circulatores*[2] *in Armeniam delati, ut Nestorii sectam studiose propagarent, anathemate expulsi sunt. Nonnulli tamen iis adhaeserunt, hique fallaces eorundem libros interpretati sunt, videlicet* (1) *Cortosacium*, (2) *Cyriacosacium*[3], (3) *Pauli visionem*, (4) *Adami poenitentiam*, (5) *Diathecen*[4], (6) *Pueritiam Domini; item* (7) *Sebium*, (8) *Botryonem benedictionis*, (9) *Patentes codices*, (10) *Enarrationem evangelii Manetis. Verum quicunque his fidem adhibuerunt, anathemate percussi sunt*[5].

Es ist doch wichtig zu erfahren, daß die genannten Bücher im J. 591 bei den syrischen Nestorianern in Gebrauch und Ansehen standen, und daß sie damals ins Armenische übersetzt wurden. Diese doppelte Thatsache im allgemeinen anzuzweifeln, besteht kein Grund, während es natürlich auf sich beruhen muß, inwiefern die genannten Bücher dem Zweck der Einführung des Nestorianismus dienen sollten und dazu geeignet waren. Ausgeschlossen ist auch nicht die Möglichkeit, daß der eine oder andere Titel mit Unrecht der Gruppe beigezählt worden ist. Diese Liste ist vor allem mit dem Verzeichnis der Apokryphen hinter dem Kanon der 60 Bücher, mit

---

1) Ich reproducire die Uebersetzung von Jo. Zohrab und A. Mai nach ihrer Ausgabe (Mediolani 1818 p. 52) im Anhang oder 2. Theil von Eusebii Chronicorum libri duo ed. A. Maius et Zohrabus, Mediol. 1818. Damit vergleiche ich die französische Uebersetzung von Brosset in der Collection d'historiens arméniens, Petersbourg 1876, tome II, 395, und diejenige von Dulaurier nach dem Cod. arm. 96 zu Paris, welche Renan im Journ. asiat. série VII tome II p. 430 mitgetheilt hat. Die Ziffern in Klammern habe ich hinzugefügt, um nachher Worte zu sparen.

2) Br(osset) *des Syriens, beaux parleurs*, Dul. *hommes à la parole de miel.*

3) Dafür Br. *Le Gortosac, le Kiracosac*, Dul. *Le Kaurdosag, le Guiragosag*, wozu Renan in Parenthese hinzufügt „(τὰ κυριακά?)“.

4) Br. *La pénitence et le testament d'Adam.*

5) Br. *Les livres que l'on ne cache pas, l'explication de l'évangile, de Manès: qui croit en cela, soit anathématisé.* Hier ist also Manes vom vorigen als 11. Titel getrennt. Nicht so Dul. und Zohrab. Ersterer übersetzt übrigens *le livre qui ne doit pas être caché.*

der sogen. Stichometrie des Nicephorus und den betreffenden Angaben des Decretum Gelasii und der Synopse des Athanasius zu vergleichen [1].

Ueber die räthselhaften Titel Nr. 1 und 2 thäte ich vielleicht am besten, ebenso wie die Herausgeber und Uebersetzer, zu schweigen. Steckt in dem zweiten Wort allem Anschein nach das Wort *κυριακός* oder der Eigenname *Κυρίακος* oder ein diesem ähnlicher Name, so kann ich mich doch nicht der Erinnerung entschlagen, daß das gelasianische Dekret als Beispiele schädlicher, von Häretikern verfaßter Märtyrerakten diejenigen des Cyricus (Quiricus, Cirycus) und der Julitta und diejenigen des Georgius nennt [2]. Dieselben beiden Martyrien werden aber auch von Nicephorus von Konstantinopel unter anderen verwerflichen Büchern genannt, an deren Spitze er die Apokalypse des Paulus stellt [3]. Kann es zufällig sein, daß bei Samuel von Ani auf jene beiden räthselhaften Titel die Visio Pauli folgt?

3. Hierunter ist zu verstehen die Apokalypse des Paulus, welche nach ihrem eigenen Zeugnis unter dem Consulat des Theodosius und des Gratianus (a. 380) in Tarsus entdeckt worden sein soll [4] und wahrscheinlich kurz nach diesem Zeit-

1) Cf. Gesch. des K. II, 265. 292. 300. 317. Ich bezeichne diese Verzeichnisse im Folgenden durch Sex., Nic., Gel., Ath.

2) Epist. pontif. Rom. ed. Thiel p. 459. 935 cf. p. 469. 937. cf. Gesch. d. K. II, 266 (wo fälschlich *Gregorii* statt *Georgii* gedruckt ist). Ueber den häretischen Charakter der älteren Akten des Cyricus und der Julitta beschwerte sich zur Zeit Justinians der Bischof Theodor von Ikonium nach beiden Recensionen seiner angeblich besseren Darstellung dieses Martyriums in Form eines Sendschreibens Acta SS. Juni tom. III, 23. 25.

3) Bei Fabricius, Cod. apocr. NTi I², 95 f.; auch bei Pitra, Juris eccl. Graecorum historia et monum. iur. eccl. II, 331 f. Nr. 45. 46 und mit einigen Varianten und Bemerkungen Spicil. Solesm. IV, 390 f.

4) Apocalypses apocr. ed. Tischendorf p. 34. Ebendort Proll. p. XIV—XVIII das Nöthigste zur Orientirung. Dazu Einiges mehr bei H. Brandes, Visio Pauli, ein Beitrag zur Visionsliteratur (1885) S. 1—62 und M. R. James, The testament of Abraham (Robinson, Texts and Studies vol. II, 2, a. 1892) p. 20 f. Auf dem Umschlag dieses Heftes ist die Veröffentlichung einer alten lat. Uebersetzung in Aussicht gestellt, welche den Namen einer Uebersetzung wohl eher verdienen wird, als die von Brandes p. 65—80 herausgegebenen Bearbeitungen. — Es

punkt verfaßt worden ist. Durch Augustin und Sozomenus

---

wäre erwünscht, Aufklärung zu erhalten über eine befremdliche Angabe des Gregorius Barhebraeus in seinem Nomokanon (latine vert. Jos. Al. Assemanus bei Mai, Script. vet. nova coll. X, 2, 54). Der gelehrte Syrer citirt dort in seinen Anmerkungen zum 81. (al. 85.) apostolischen Kanon über die hl. Schriften unter anderen Auktoritäten wie Athanasius (nach der Epist. fest. 39), Dionysius Alexandrinus (nach Eus. h. e. VII, 25) auch den Origenes. Nachdem er dessen Ansicht über den Hebräerbrief, wahrscheinlich nach Eus. h. e. VI, 25, referirt hat, fährt er fort oder läßt vielmehr scheinbar den Origenes fortfahren: *Recipiuntur autem in ecclesia et revelatio Pauli cum revelationibus aliis et doctrina apostolorum et epistolae* (sic) *Barnabae et Thobia et Pastor et Bar-Asira* (d. h. Jesus Sirach). *Sed librum Pastoris ac revelationem Joannis multi non recipiunt.* Dies alles einfach für eine selbständige Angabe des Barhebraeus zu halten, erscheint nicht nur formell bedenklich, weil vor diesen Worten durch nichts das Aufhören der Rede des Origenes angedeutet ist, und auch hinter denselben nicht Barhebraeus selbst redet, sondern noch eine andere Auktorität, ein antiochenischer Patriarch Cyriacus (a. 793—817) citirt wird (cf. Frothingham, Stephen Bar Sudaili and the book of Hierotheos, 1886 p. 65). Auch inhaltlich können die Sätze nicht wohl vom eigenen Standpunkte des Barhebraeus verstanden werden. Was ging den Patriarchen des 13. Jahrhunderts der Brief des Barnabas und der Pastor Hermae an und die „Lehre der 12 Apostel", wenn anders diese gemeint ist? In dem vorangehenden Citat aus Athanasius entspricht den Worten des Originals διδαχὴ καλουμένη τῶν ἀποστόλων (Gesch. d. Kanons II, 212, 63) bei Barhebraeus *illa quae vocatur diataxis apostolorum.* Barhebraeus wußte ebensowenig wie die griechischen Kanonisten (Gesch. d. K. I, 365 A.), was der Titel bedeute. Hat aber Barhebraeus durch irgend welche uns unbekannte Vermittlung etwas von Origenes erhalten, was sonst nicht überliefert ist, so müßte man die eine oder andere willkürliche oder unwillkürliche Veränderung des Originals annehmen. Es müßte jedenfalls *revelatio Pauli* ein Fehler für *revelatio Petri* sein; denn so wenig Origenes jene, so gewiß hat er diese gekannt. Es befremdet ferner, vorausgesetzt, daß Origenes redet, *revelatio Joannis;* denn zu seiner Zeit wäre das *multi non recipiunt* in Bezug auf diese schwerlich wahr gewesen. Man erwartet ferner, daß ein vorher schon genanntes Buch hier wieder genannt sei, wie auch der daneben stehende Pastor vorher schon genannt war. Es müßte also auch *revelatio Joannis* ein ursprüngliches *revelatio Petri* verdrängt haben. Beides wäre daraus zu erklären, daß die Syrer nichts von der Apokalypse des Petrus wußten, dagegen die Apokalypse des Paulus kannten und auch an der Anfechtung der johanneischen Apokalypse ein begreifliches Interesse nahmen, wie unter anderen das Citat des Barhebraeus aus Dionysius Alex. über diese Apokalypse zeigt. Dies war überdies durch

erfahren wir, daß sie bald Aufsehen erregt hat [1]. Sie wird genannt in Sexag. und Gel. Der Titel, welchen das Buch dort führt und welchen der griechische Text sich selbst gibt, *ἀποκάλυψις*, ist auch sonst gelegentlich mit *ὅρασις*, *visio* vertauscht worden [2]. Durch Samuel wissen wir nun, daß die syrische Uebersetzung, welche bereits von Tischendorf und Brandes (S. 2) herangezogen wurde, vor dem J. 591 angefertigt worden ist.

4. und 5. Dem nakten Namen Adam in Sexag., welcher bei Nic. und Ath. gänzlich fehlt, entsprechen hier die beiden Titel „Adami poenitentia" und „testamentum". Den ersteren allein hat Gel. Da es aber ein Adamsbuch auch letzteren Titels und zwar auch bei den Syrern gegeben hat [3], so besteht weder ein Grund, „poenitentia" und „testamentum" als Doppelbezeichnung desselben Buches anzusehen, noch Ausfall eines anderen Eigennamens bei „testamentum" anzunehmen und etwa an das „testamentum Mosis" (Sex. Nr. 7; Nic. Nr. 4, Ath.) zu denken.

6. Welches der vielen Kindheitsevangelien gemeint sei, läßt sich nicht erweisen. Ich bemerke nur, daß das Thomasevangelium in der syrischen Uebersetzung „Kindheit unseres Herrn Jesus" heißt (Gesch. d. K. II, 769 A. 4), und daß Nic. und Ath. von derartigen Bücher nur dieses erwähnen, wohingegen Sex. dafür das Protevangelium (*ἱστορία*) des Jakobus nennt, während bei Gel. mehr solcher Bücher in übler Ordnung zu finden sind.

7. und 8. So räthselhaft wie der 7. Titel, so sicher scheint mir die Deutung des 8. zu sein. „Die gesegnete Weinbeere"

---

den hier commentirten apostolischen Kanon veranlaßt, welcher keine Apokalypse enthält s. Gesch. d. Kanons II, 193.

1) Augustin tract. 98, 8 in Jo.; Sozom. h. e. VII, 19.

2) Marcus Al. quaest. 2 ad Theodorum Balsamonem (saec. XIII) bei Fabricius, Cod. apocr. NTi I², 950: *ὁράσεις τοῦ ἁγίου Παύλου*. Auch die lat. Bearbeitungen führen durchweg den Titel „Visio" oder „Visiones S. Pauli" s. Brandes p. 21—23.

3) Herausgegeben von Renan, Journ. asiat. série VII, tome II p. 427—471. Der Titel des Buchs lautet: *Diatheke unseres Vaters, des ersten Adam* p. 439. Ich habe hier keinen Anlaß, die atl. Titel weiter zu verfolgen und verweise zur allgemeinen Orientirung auf Dillmann in Prot. RE. XII², 366.

kann doch wohl nichts anderes sein, als die Abhandlung des Syrers Aphraat über die gesegnete Weinbeere in Jesaja 65,8, die letzte der 23 Abhandlungen, welche Aphraat nachträglich im J. 345 den übrigen hinzufügte[1]. Die von Antonellus herausgegebene armenische Version der sogenannten Homilien Aphraats, welche noch im 5. Jahrhundert angefertigt sein soll[2], umfaßt nur 19 Abhandlungen und nicht die 23. über die gesegnete Weinbeere. Es steht also nichts dem im Wege, daß diese erst im J. 591 ins Armenische übersetzt wurde. Sollte nicht von da aus auch der Name „Sebius“ sich erklären, da weder an den Kirchenhistoriker Eusebius, noch gar an den armenischen Historiker Sebeos zu denken ist? Die Armenier hielten für den Verfasser der Abhandlungen Aphraats den berühmten Jakob von Nisibis. Die Verwechselung der beiden, ungefähr gleichzeitigen Syrer ist nicht eine Erfindung der Armenier; sie begegnet uns auch bei Gennadius (v. ill. 1), welcher aus Mittheilungen von Syrern schöpfte. Dieser nennt unter den Werken des angeblichen Nisibenus auch den Titel: „de acini benedictione, pro quo in Isaia legitur“ etc. Sollte nicht ein ursprüngliches *Nisibenus* in jenem „item Sebius“ stecken? Daß Nisibis bei den Armeniern *Mezbin* und Nisibenus *Mezbinatzi* heißt, scheint mir nicht gegen diese Vermuthung zu sprechen, da der erste Konsonant, mag er nun als N oder als M gesprochen und geschrieben worden sein, auf alle Fälle untergegangen wäre.

Ueber 9 und 10 weiß ich nichts zu sagen, als daß *codices patentes* wie *libri manifesti*[3] als Gegensatz zu *libri apocryphi* nicht einen Buchtitel, sondern die sämtlichen kanonischen Bücher einer Religionspartei zu bezeichnen scheint, daß daher wahrscheinlich hiezu Manetis ebenso gehört wie zu *evangelii*. Mögen die Kenner des Manichäismus uns hierüber aufklären.

---

1) The homilies of Aphraates ed. Wright p. 446. Der Titel lautet nur תחויתא דטוטיתא, aber gleich in der dritten Zeile heißt der Gegenstand der Abhandlung טוטיתא דבורכתא, was durch *botrys* (*acinus*) *benedictionis* sklavisch treu übersetzt ist.

2) Cf. Sasse, Prolegomena in Aphraatis sermones p. 25.

3) In der lat. Uebersetzung des Origenes in Matthaeum (Delarue III, 848) allerdings nur in der negativen Form *in libris non manifestis* = *apocryphis, secretis* im Gegensatz zu *libri regulares, canonici, canonizati, publici*.

## II.

Mechithar von Aïrivank, welcher um 1290 schrieb, gibt im ersten Theil seiner Chronik unter anderen Listen auch eine dreitheilige oder eigentlich nur zweitheilige Liste von apokryphen und ähnlichen Büchern, welche er jedenfalls nicht geschaffen hat. Wenn Mechithar das Ganze mitsamt der Schlußbemerkung nicht mechanisch aus einem älteren Werk abgeschrieben hat, so hat er selbst in Gemeinschaft mit einem Anderen diese dreitheilige Liste bei Gelegenheit der Einweihung einer Kirche irgendwo vorgefunden und kopirt[1]. Ich reproducire sie hier nach der Uebersetzung von Brosset[2], füge meinerseits Ziffern hinzu und erlaube mir nur bei einem Titel auf Grund anderweitiger Belehrung eine Aenderung der Uebersetzung und außerdem wenige unerhebliche Abweichungen in der Gruppirung, welche in den Anmerkungen ihre Rechtfertigung finden werden.

*A. Livres secrets des Juifs*[3].

1. *Livre d'Adam.*
2. *Livre d'Enoch.*
3. *Livre de la Sibylle.*

---

1) Ich sehe als selbstverständlich an, daß die Schlußworte des oben mitgetheilten Textes sich nur auf die Liste und nicht auf die Bücher selbst beziehen. Denn erstens ist das Anfertigen von Kopien so vieler Bücher nicht ein Geschäft, das man bei Gelegenheit eines vorübergehenden Aufenthalts erledigen kann. Zweitens ist schwer denkbar, daß alle diese Bücher noch im 13. Jahrhundert bei den Armeniern existirt haben. Was aber die Liste anlangt, so wird die Untersuchung zeigen, daß sie jedenfalls nicht in Armenien oder Syrien, sondern wahrscheinlich in Palästina entstanden ist. Ein Pilger aus Armenien mag sie von Jerusalem in die Heimat mitgebracht haben, wo sie dann ins Armenische übersetzt wurde.

2) Mémoires de l'académie de St. Pétersbourg, série VII, tome XIII Nr. 5 (a. 1869) p. 22 f.

3) Der Titel „Apokryphe Bücher" gehört offenbar auch zu der Abtheilung B (s. folgende S. 116 A. 2) und nur das „der Juden" ist gleichsam ein Sondertitel der Abtheilung A. Das erinnert an die Redeweise des Origenes und macht einen altertümlichen Eindruck im Vergleich zu dem ὅσα ἀπόκρυφα τῆς παλαιᾶς διαθήκης bei Nic. Gesch. des neutest. Kanons II, 300. Ich erlaube mir im Folgenden dieses öfter anzuführende Werk durch G. zu bezeichnen.

4. *Les 12 patriarches i. e. les testaments des 12 fils de Jacob.*
5. *Les prières de Joseph.*
6. *L'ascension de Moïse.*
7. *Eldad, Modad.*
8. *Les psaumes de Salomon.*
9. *Les mystères d'Élie.*
10. *La septième vision de Daniel*[1].

*B. Livres rélatifs à la nouvelle*[2].

11. *L'enfance de Jésus.*
12. *L'évangile de Thomas.*
13. *L'apocalypse de Pierre.*
14. *Les voyages de Paul.*
15. *Les épitres catholiques de Barnabé, de Judas (,de)*[3] *Thomas, de S. Clément*[4].

*C. Quels livres doivent être admis*[5].

16. *Les actes, les canons des apôtres.*
17. *Vision de Jean.*
18. *L'avis de la mère de Dieu aux apôtres.*

---

1) So nach Kalemkiar p. 3 A. 1, welcher die auch von Carrière wiederholte Uebersetzung *les sept visions de Daniel* für unrichtig erklärt.

2) Brosset setzt zu „nouvelle“ in cursiver Schrift „alliance“ hinzu mit der Bemerkung, daß das Wort im Ms. fehle. Der substantivirte Gebrauch von ἡ παλαιά, ἡ καινή ist wenigstens vorwiegend bei den Griechen in Syrien nachgewiesen G. II, 227 A. 2; 285 A. 1. Während also διαθήκη nur stillschweigend zu ergänzen ist, fordert die Natur der Sache, daß der erste Theil der Ueberschrift der Abtheilung A auch hieher zu ziehen ist; denn nicht „die Bücher, welche zum NT. gehören“ d. h. die Bestandtheile des ntl. Kanons, sondern die „apokryphen Bücher, welche zum neuen (Testament) gehören“ werden hier hinter den „apokryphen Büchern der Juden“ aufgezählt.

3) Die Einklammerung von „de“ rührt von mir her, s. weiter unten.

4) Brosset hat dies „de S. Clément“ zur Ueberschrift der Abtheilung C gezogen. Das wäre ein unverständlich kurzer Ausdruck für den Gedanken, daß nach dem Urtheil des Clemens die folgenden Bücher zu recipiren seien. Und wer sollte dieser Clemens sein, welcher die Schriften des Areopagiten u. dgl. recipirt haben will?

5) Brosset fügt in Klammern, also jedenfalls gegen die Hs. und wenig passend hinzu: „dans le canon des SS. Ecritures“.

*19. Les livres de Dénys*[1].
*20. La lettre de Timothée.*
*21. Les livres de Criapos.*
*22. Les paroles de Juste.*
*23. Le prédicateur des orthodoxes.*
*24. La lettre de Barnabé.*

*Moi et Anané, nous avons copié ces livres à Vimi-Kaghac i. e. dans la ville du rocher, où nous avons consacré une église.*

Auf den ersten Blick springt die große Uebereinstimmung dieser Liste (= Arm.) in ihrer Abtheilung A mit Sex. in die Augen. Das Prinzip der Anordnung[2] ist in beiden Listen das chronologische, daher auch die Verschiedenheit der Reihenfolge sehr unerheblich. Die Nummern 1. 2. 4. 5 sind in beiden Listen identisch, wenn auch der unbestimmtere Titel *Πατριάρχαι* in Sex. 4 vielleicht noch andere Deutungen zuläßt[3] als die unzweideutige Angabe in Arm. Ferner ist Arm. 6 = Sex. 8, Arm. 7 = Sex. 6; Arm. 8 = Sex. 9; Arm. 9 = Sex. 10. Diese Posten sind also nur wenig anders geordnet. Die Abweichungen sind im übrigen folgende: 1) Als Nr. 3 hat Sex. Lamech, Arm. die Sibylle. Beide Namen versetzen uns in die Zeit des Noah. 2) Es fehlt in Arm. die *διαθήκη Μωσέως* (Sex. 7), wie in einigen Hss. des Sex. die *ἀνάληψις Μωσέως* (Sex. 8; Arm. 6). Nimmt man aber an, daß in Arm. aus den gleichen mechanischen Ursachen wie dort ein Mosesbuch ausgefallen ist, so

---

1) Brosset setzt in Parenthese hinzu *l'Aréopagite.*

2) Dagegen ist dies Prinzip bei Nic. und Ath. durchbrochen cf. G. II, 310 A. 1. Schon deshalb, aber auch aus anderen Gründen könnte ich mich nicht der Meinung von James l. l. p. 8 anschließen, daß Sex. auf der elenden, übel geordneten, um wesentliche Titel ärmeren, andererseits um Thorheiten bereicherten Apokryphenliste der Synopsis beruhe. Recht ungenau ist ebendort p. 7 Note 1 wiedergegeben, was ich in Gesch. d. K. II, 302 A. 1. 2 gesagt habe; um so dankenswerther der Nachweis einer bisher unbekannten Hs. der Synopsis: „Library of Eton College Bl. 5. 13“.

3) Es gibt ja Bücher der 3 Patriarchen (const. ap. VI, 16): Testamente oder Apokalypsen des Abraham, des Isaak und des Jakob (cf. James p. 11). Aber das expresse Zeugnis des Arm. spricht dafür, daß in der Urliste, welche diesen sämtlichen Verzeichnissen (Sex. Nic. Ath. Arm.) zu Grunde liegt, der Titel „die Patriarchen“ die Testamente der 12 Patriarchen bedeutete.

vermindert sich die vorhin erwähnte Verschiedenheit der Reihenfolge beträchtlich. Nach Einschiebung der διαθήκη Μωσέως vor der ἀνάληψις in Arm. würden nun auch in dieser Liste die Psalmen Salomos und die Geheimnisse oder Apokalypse des Elias die Nummern 9 und 10 erhalten, welche sie in Sex. haben; und die ganze Verschiedenheit in diesem Theil der beiden Listen reducirt sich darauf, daß Arm. Eldad und Modad, die weissagenden Aeltesten aus Moses Zeit, hinter statt vor die Bücher Moses gestellt hat. 3) Während in Sex. noch vier prophetische Bücher atl. Namens folgen (die Vision oder das Anabatikon des Jesaja, eine Apokalypse des Zephanja, eine solche des Sacharja und des Esra), hat Arm. nur noch einen apokryphen Daniel. Es findet sich der Name Daniel auch in Nic. und Ath. unter den Apokryphen, während er in Sex. fehlt. Neu aber ist in unserem Verzeichnis der genaue Titel: „Die siebente Vision Daniels“. Das ist eine Zuthat des Armeniers. In der armenischen Bibel ist nämlich der kanonische Daniel in 6 Visionen oder Apokalypsen eingetheilt. Es war daher natürlich, daß die Armenier eine apokryphe Vision oder Apokalypse Daniels, welche sie kennen lernten, als 7. Vision bezeichneten und, soweit sie dieselbe in ihre Bibel aufnahmen, den 6 kanonischen Visionen anschlossen [1]. Dieses jüngst ans Licht gezogene Apokryphon ist ein christliches Machwerk und der Hauptsache nach eine in die Form der Weissagung gebrachte Geschichte des römischen Reichs von Konstantin an. Einzelne Kaisernamen, wie Theodosius (p. 32, 34), Marcianus (p. 33, 19, a. 450—457), auch wohl Olybrius (a. 472, p. 39, 12 verschrieben) werden unverhüllt gegeben, Andere wie Leo I (p. 34, 3) unverkennbar angedeutet. Die Geschichte des Occidents wird, wenn ich recht verstehe, bis zu Theoderich dem Großen und der Einrichtung des Exarchats von Ravenna herabgeführt (p. 40, 14—17. 30), die Geschichte von Ostrom nach Kalemkiar (p. 6), was mir jedoch nicht ganz sicher scheint, bis zu Heraklius (a. 610—641). Sollen wir nun annehmen, daß dieses wahrscheinlich erst im 7. Jahrhundert entstandene christliche Buch schon in der dem Ath. und Nic. zu Grunde liegen-

---

1) Cf. Kalemkiar l. l. p. 8 und über die Bibelhss., welche die Schrift enthalten, p. 4. 5.

den Liste alttestamentlicher Apokryphen unter dem Namen Daniel angeführt gewesen ist? Daß der Armenier, welcher eine „7. Vision Daniels" besaß, den Titel „Daniel", welchen er in der Liste fand, auf jenes Buch bezog, ist vollkommen begreiflich, aber für uns nicht verbindlich. Es hat mehrere apokryphe Danielbücher gegeben, deren Verhältnis zu einander noch gar sehr der Aufklärung bedarf. Tischendorf hat eine griechische Apokalypse Daniels aus drei Hss. zur Hälfte herausgegeben [1]. Schon der Titel, den sie in zwei Hss. trägt, führt auf einen Zusammenhang mit der armenisch erhaltenen Vision Daniels. Nur die Ziffer „7" ist eine aus den erwähnten Umständen leicht zu erklärende Zuthat der Armenier. Ferner findet sich gleich zu Anfang der griechischen Apokalypse eine Aufzählung von Provinzen, ähnlich derjenigen, nur viel unvollständiger als die, welche im Anfang des Arm. zu lesen ist [2]. Ferner wird in beiden Büchern wiederholt von der „Siebenhügelstadt" geredet, und beide schließen mit dem Kommen des Antichrists und dem Weltgericht. Im übrigen sind die Bücher grundverschieden. Daß der Antichrist die Juden stärken und ihren Tempel wieder aufbauen werde, ist ein höchst charakteristischer Zug (Tischendorf p. XXXII), welcher nicht zufällig im Arm. fehlen kann; und ebensowenig zufällig kann es sein, daß von der viel ausführlicheren und gleichfalls viel Charakteristisches enthaltenden Schilderung des Antichrists im Arm. (p. 41) keine Spur bei dem Griechen zu finden ist. Soweit letzterer vorliegt, berühren sich auch die historisch-politischen Elemente in beiden Büchern nicht oder so gut wie nicht. So viel scheint schon jetzt klar zu sein, daß beide Apokalypsen auf eine gemeinsame Wurzel zurückgehen. Alt ist auch die griechische nicht. Sie erwähnt neben den Priestern „Mönche" (p. XXXII) und spricht von der Herrschaft des blonden Volks

1) Apocal. apocr. (1866) p. XXX. Im Paris. 947 lautet der Titel *ἐσχάτη ὅρασις τοῦ Δανιήλ*, im Paris 2180 *ἐκ τῶν ἐσχάτων ὁράσεων κτλ.*, im Venetus Marc. class. II cod. 125: *ἀποκάλυψις τοῦ προφήτου Δανιὴλ περὶ τῆς συντελείας τοῦ κόσμου.*

2) Ich setze die Abweichungen des Arm. (p. 29) in Klammern: Asien, (+ Pontus), Phrygien, Galatien, Kappadocien, Syrien und die Mutter der Städte. (Arm. gibt hinter Kappodocien statt der beiden letzten Nummern: Karpathien, Smyrna, Antiochien, Alexandria, Egypten, Nicäa, Nikomedia, Karthago, Byzanz, Babylon, Rom).

d. h. der Germanen über Rom oder Italien (p. XXXI), während der Arm. dies als Herrschaft eines arianischen Fürsten beklagt [1]. Es gab aber ein sehr viel älteres apokryphes Danielbuch, wenn der Nachricht des Ebed Jesu zu trauen ist, daß Hippolyt auch „den kleinen Daniel“ kommentirt habe [2]. Darunter können nicht die deuterokanonischen Stücke des griechischen Danielbuchs (Susanna etc.) gemeint sein, welche in der Kirche schon zur Zeit des Origenes als kanonisch galten, und welche überdies bei Nic. und Ath. außer dem apokryphen Daniel (G. II, 299, 42; 300, 60; 317, 8. 14) und bei Ebed Jesu neben dem „kleinen Daniel“ genannt werden. Es hat sich bei den Syrern ein nur seinem Anfang nach veröffentlichtes Fragment dieses „kleinen Daniel“ erhalten. Um so weniger ist an eine bloße Verwechselung des Ebed Jesu zu denken. Auch in der Richtung nicht, daß die pseudohippolyteische Schrift über den Antichristen ihm vorgeschwebt hätte; denn in dieser wird keine apokryphe Danielschrift berücksichtigt. Wir werden also, vorbehaltlich näherer Aufklärung, welche uns die vollständige Veröffentlichung des von Tischendorf nur stückweise gegebenen griechischen Danielbuchs und des syrischen Fragments bringen mag, vorläufig mit annähernder Sicherheit annehmen dürfen: Es hat ein recht altes, vielleicht jüdisches, apokryphes Danielbuch gegeben, über welches schon Hippolyt sich ausführlicher geäußert hat. Dies wird in den Apokryphenlisten gemeint sein (Nic. Ath.). Dieses ist aber in byzantinischer Zeit wenigstens zweimal in freiester Weise umgearbeitet worden. Eine dieser Bearbeitungen kam zu den Armeniern und gab Anlaß, den anders gemeinten Titel „Daniel“

---

1) Kalemkiar p. 40 übersetzt: „Und ein anderer König wird kommen von einer anderen Religion, das ist Arianos“. Das wird aber doch so zu verstehen sein und im griechischen Original so gemeint gewesen sein, dass er ein Arianer sein werde.

2) Bei Assemani, Bibl. Orient. III, 15 דניאל זעורא. Ebed Jesu nennt dahinter gleichfalls als Objekt der exegetischen Arbeit des Hippolytus die Susanna. Lightfoot, S. Clement II, 350 f. 390 wies hin auf eine syrische Hs. bei Wright, Cat. of syriac mss. I, 19, einen Miscellancodex saec. XII, welcher hinter den bekannten deuterokanonischen Zuthaten zu Daniel ein Fragment enthält aus dem „kleinen Daniel über unseren Herrn und das Ende (der Welt)“.

in einem alten Apokryphenverzeichnis auf diese junge Schrift und ihre armenische Uebersetzung zu beziehen.

Welches der vielen Kindheitsevv. unter Nr. 11 gemeint ist, läßt sich nicht bestimmen; nur kann hier nicht, wie vielleicht in der Liste bei Samuel von Ani (s. oben S. 113) das Thomasev. gemeint sein, da dieses als Nr. 12 folgt. Nur letzteres von den Büchern dieser Art haben Nic. und Athan., dagegen Sex. nur das Protev. des Jakobus, welches nicht füglich ein Buch von der Kindheit Jesu heißen konnte. Arm. Nr. 11 bezeichnet also wohl ein drittes Buch. In Gel. finden sich 4 Titel, welche hieher gehören: 1) Ev. Jacobi minoris, 2) Ev. Thomae, 3) Liber de infantia Salvatoris, 4) Liber de nativitate Salvatoris et de Maria vel obstetrice. Obwohl das erste Buch gewiß nichts anderes als das sogen. Protev. des Jakobus ist, wird dasselbe doch auch unter dem 4. Titel verborgen sein. Die Inhaltsangabe paßt zu genau auf dasselbe und die Dublette hat nichts Auffälliges; denn an Gel. ist von verschiedenen Händen zu verschiedenen Zeiten gearbeitet worden. Der erste Titel war wahrscheinlich schon in der Vorlage enthalten, welche Hieronymus dem Damasus unterbreitete (G. II, 774 A. 5); die 3 übrigen oder wenigsten die 2 letzten, welche weit von den anderen getrennt stehen, werden unter Gelasius oder Hormisdas hinzugekommen sein. Ein so inniger Zusammenhang zwischen Arm. und Sex., wie in der Abtheilung A läßt sich in Abtheilung B nicht nachweisen. Doch ist bemerkenswerth, daß nur Sex. Nr. 16 ebenso wie Arm. 13 die Apokalypse des Petrus an dieser Stelle hat, während Nic. sie unter die Antilegomena des NT's gestellt hat und sie bei Ath. und Gel. völlig fehlt. Ferner steht in Sex. wie in Arm. dieses Buch zwischen einem Kindheitsev. und einem apostelgeschichtlichen Apokryphon. „Die Reisen des Paulus" Arm. 14 sind = *περίοδος Παύλου* des Nic., aber auch = Sex. 19 *Παύλου πρᾶξις*[1]. Das merkwürdigste Stück ist Arm. 15. Auch hier ist zunächst zu constatiren, daß der Barnabasbrief, welcher hier auf die Paulusakten folgt, in Sex. 18 demselben Buch unmittelbar vorangeht,

1) Ueber den Ausfall bei Ath. s. G. II, 310 und übrigens ebendort II, 865 ff. — Es ist auch zu beachten, daß im Catal. Clarom. ebendort p. 159 Actus Pauli und Revelatio Petri beisammenstehen, wie in Arm., nur in umgekehrter Folge.

und daß derselbe bei Nic. vermöge der dortigen Unterscheidung neutestamentlicher Antilegomena und Apokrypha, welche den übrigen Verzeichnissen fremd ist, von den Paulusakten getrennt ist, dagegen aber mit der Petrusapokalypse zusammensteht (Gesch. d. K. II, 299), von welcher er sowohl bei Arm. als bei Sex. nur durch eine einzige Nummer getrennt ist. Neu aber ist, daß hier der Barnabasbrief an der Spitze derjenigen katholischen Briefe steht, welche der Redaktor dieser Liste für apokryph erklärt haben will. Das setzt als Basis, auf welcher das kritische Urtheil fußt, und über welche der Verfasser oder Redaktor dieser Liste hinausführen will, eine Sammlung von katholischen Briefen voraus, zu welcher von Manchen auch Barnabas gerechnet wurde oder gerechnet worden war. Die Voraussetzung könnte der Kanon der alexandrinischen Kirche in der vorconstantinischen Zeit bilden (G. I, 347—351; II, 170. 948—953); das Urtheil aber ist in diesem Punkt dasjenige des Eusebius (h. e. III, 25, 4). Daß Judas neben Barnabas steht, kann nicht auffallen. In der alten alexandrinischen Kirche galt zwar der Judasbr. in jedem Sinn als katholisch (G. I, 319 ff.); aber schon Origenes mußte die Bedenken anderer Kirchen gegen denselben berücksichtigen; Eusebius behandelt ihn überall als Antilegomenon [1]; die Kirche von Antiochien um 380—400 schloß ihn aus, obwohl man ihn dort kannte [2], und in den Kirchen syrischer Zunge hat er erst sehr viel später und auch dann nur in sehr beschränktem Maße Aufnahme gefunden. Unsere Liste unterscheidet sich von den sonst so vielfach verwandten Sex. Nic. Ath. durch unbedingte Verweisung des Judasbr. unter die Apokryphen. Wenn sie daneben den Namen des Thomas stellt, so bedarf es zur Erklärung der auf den ersten Blick verblüffenden Erscheinung nur der doppelten Erinnerung, daß das kirchliche Altertum von einem Brief des Thomas nichts weiß, und daß der Apostel

---

1) H. e. III, 25, 3 cf. VI, 13, 6; 14, 1 (an den beiden letzteren Stellen in unmittelbarer Nähe des Barnabas). Aus II, 23, 25 sieht man, daß Eusebius ihn anerkannt haben wollte; es ist daher nicht zu bezweifeln, daß er in den Bibeln, welche er für Konstantin anfertigen ließ, enthalten war.

2) S. die Synopse des Chrysostomus G. II, 230 und das dort S. 229 A. 3 dazu Bemerkte.

Thomas in den, wenn nicht in Syrien geschriebenen, so doch früh in Syrien verbreiteten Thomasakten beharrlich und in der syrischen Tradition sehr gewöhnlich Judas Thomas heißt. Der Brief des Judas ist eben der des Thomas. Die Interpunktion des Uebersetzers Brosset hinter dem Namen Judas und die Einführung des Thomas als eines davon verschiedenen Briefverfassers ist demnach zu tilgen. Ebenso sicher wird man den Namen des Clemens aus der unnatürlichen Verbindung mit der Abtheilung C loslösen und zum Vorigen ziehen dürfen (oben S. 116 A. 4). Die Erwähnung eines Clemensbriefes oder mehrerer solcher an dieser Stelle kann nicht befremden. Der 1. Korintherbrief des Clemens wurde zur Zeit des Eusebius wie schon früher im Gottesdienst mancher Kirchen gelesen[1], und Eusebius nennt ihn, wie unsere Liste, neben Barnabas und Judas, da wo es sich ausgesprochener Maßen um die Bezeugung der Antilegomena durch Clemens Al. handelt (h. e. VI, 13, 6), rechnet ihn also hier zu den Antilegomenen des NTs. Daß Eusebius ihn in der förmlichen Aufzählung derselben (III, 25) nicht mitgenannt hat, erklärt sich daraus, daß er ihn keiner der beiden Klassen von Antilegomena zutheilen mochte, welche er dort aufstellt, weder denjenigen, welche er für echt hält und recipirt haben möchte, noch denjenigen, welche er für unecht hält und schon deshalb von der Diatheke ausgeschlossen wissen will[2]. Er gilt ihm als echt, soll aber doch nicht zum Kanon gehören. Es mag sein, daß damals die Möglichkeit einer endgiltigen Vereinigung des Clemensbriefes mit dem NT. im ganzen Umkreis der katholischen Kirche bereits ziemlich ferne lag, und zwar ferner, als zu

---

1) H. e. III, 16; IV, 23, 11. Was der confuse Epiphanius haer. 30, 15 sagt, beruht wohl theilweise auf Verwechselung der beiden Korintherbriefe des Clemens mit den Briefen über die Virginität (G. 1 354 A. 1; Lightfoot, S. Clement. I, 370. 409); doch ist nicht wahrscheinlich, daß er die Thatsache der gottesdienstlichen Vorlesung von Clemensbriefen aus Eusebius III, 16 abgeschrieben hat. Er wird davon als einer Praxis gewisser Gemeinden seiner Zeit gehört haben.

2) Ich muß mich hier mit dem Hinweis auf G. II, 645 A. 3 begnügen, in Bezug auf das Verhältnis der Clemensbriefe zum Kanon ebendort I, 351—360. Die Darstellung von Lightfoot, S. Clement $I^2$, 366 ff. scheint mir bei aller Gründlichkeit im Einzelnen die Thatsachen ohne Noth abzuschwächen.

der Zeit, da Dionysius von Korinth über seine Lesung in der dortigen Gemeinde berichtete (Eus. h. e. IV, 23, 11), und da Clemens Al. den „Apostel Clemens“ citirte (str. IV, 107). Daß aber in gewissen Kreisen beide Korintherbriefe des Clemens den ntl. Schriften wesentlich gleichgestellt wurden und somit Eusebius den größeren mit Recht als ein Antilegomenon behandelte, beweisen die Thatsachen der Folgezeit. Der biblische Codex Alexandrinus, welcher die Clemensbriefe hinter die Apokalypse stellt, aber ausdrücklich den biblischen Büchern zurechnet (G. I, 351; II, 289), mag hierin einer sehr viel älteren Vorlage sich angeschlossen haben. Der 85. apostolische Kanon [1], welcher vor dem 6. Jahrhundert verfaßt wurde, stellt beide Clemensbriefe als kanonisch hinter die 7 katholischen Briefe, und die trullanische Synode von a. 692 hat dies nicht, wie Anderes an diesem Kanon, beanstandet. Im Nic. sind sie den ntl. Apokryphen beigezählt [2]. Im J. 1170 wurde zu Edessa ein vollständiges Exemplar des NT's nach der Recension des Thomas von Heraklea geschrieben, in welchem die Clemensbriefe die Stelle zwischen den 7 katholischen Briefen und den Briefen des Paulus einnehmen. Sie sind wohl von jenen durch die gewöhnliche Unterschrift der katholischen Briefe getrennt, und auch in der Unterschrift des ganzen Bandes werden sie besonders genannt, während die 7 katholischen Briefe unter dem Titel der *Πράξεις* mitbefaßt sind. Aber nicht nur die Kanonicität der Clemensbriefe ist hier zu vollem Ausdruck gelangt, sondern auch ihre engere Zugehörigkeit zu den katholischen Briefen ist darin ausgesprochen, daß der erste Clemensbr., nicht ebenso der zweite, in der Ueberschrift als „katholischer Brief des Clemens, Schülers des Apostels Petrus, an die Gemeinde der Korinther“ bezeichnet ist [3]. Die von Arm. vorausgesetzte Zugehörigkeit des Clemensbr. zu den katholi-

---

1) G. II, 184—193, besonders S. 186. 189. 193. 295 A. 2.

2) G. II, 301 (Text u. Anm.). Daß sie in der den Listen Sex. Nic. Ath. Arm. zu Grunde liegenden Liste nicht fehlten, erhellt auch daraus, daß in Ath. an der entsprechenden Stelle ein unklares *διδασκαλία Κλήμεντος* sich findet, welche ein ebensolcher Wechselbalg für „Briefe des Clemens“ ist, wie die folgenden Didaskalien des Ignatius und des Polykarp die Briefe dieser Männer vertreten.

3) Cf. Lightfoot, S. Clement. I², 130—135.

schen Briefen ist also keine Einbildung eines unwissenden Armeniers, sondern eine geschichtliche Thatsache, von der sich nur schwer sagen läßt, wie weit sie sich in Raum und Zeit erstreckt hat. Leider enthält Arm. keine Liste der kanonischen Bücher. Doch darf man daraus, daß hier so wenig allgemein zu den „katholischen Briefen" des NT's gezählte Briefe wie Barnabas und Clemens ausdrücklich unter die Apokryphen verwiesen werden, zuversichtlich schließen, daß die viel allgemeiner recipirten, hier aber nicht genannten katholischen Briefe vom Verfasser als kanonisch anerkannt wurden. Sein Kanon umfaßte also 6 katholische Briefe: Jak., 1. 2 Petri, 1—3 Jo., während er Barnabas, Judas und Clemens davon ausschließt. Das ist kein syrischer Kanon, weder derjenige der Peschittha und des Chrysostomus oder der griechischen Kirche Antiochiens um 380—400, welcher nur Jak., 1 Petr, 1 Jo. enthielt, noch derjenige des Theodor von Mopsuestia, des Paulus von Nisibis und des Junilius, welcher außerdem noch den Jak. ausschloß[1], noch derjenige der Philoxeniana in der Recension des Thomas, welcher alle 7 katholischen Briefe umfaßt. Es besteht auch kein, sei es genetischer, sei es antithetischer Zusammenhang zwischen Arm. und jener syrischen Bibel von 1170, welche die Clemensbr. zu den kath. Briefen schlägt; denn auch diese hat außerdem die Vollzahl der kath. Briefe, und einer solchen Combination gegenüber wäre kein Anlaß gewesen, den Barnabas für apokryph zu erklären. Daß dieser überhaupt den Syrern bekannt geworden sei, hören wir nicht. Wir werden also die Heimat dieser armenischen Apokryphenliste nicht in der syrischen, sondern in einer griechischen Kirche zu suchen haben.

Die Kirche, in welcher unseres Wissens zuerst sowohl Barnabas als Clemens in hohem Ansehen standen, ist die alexandrinische; doch ist, was die Zeit des Clemens Al. und des Origenes anlangt, zu bemerken, daß Clemens dort nicht ganz eben so nahe an die apostolischen Schriften herangerückt war, als Barnabas (G. I, 356). Wie Clemens Al. wohl den Barnabas, aber nicht den Clemens in seinen Hypotyposen behandelt hat, so fehlt dem Clemens das Zeugnis, daß er wie

1) Cf. Th. Kihn, Theodor v. Mops. und Junilius S. 65 ff. 374 ff. 478 f.

Barnabas von Origenes und vom Verfasser des Catalogus Claromontanus den katholischen Briefen zugezählt worden ist (G. II, 159. 948 ff.). Gegen eine direkte Herleitung unseres Arm. aus der alexandrinischen Kirche spricht ferner, daß man dieser Liste dann ein unglaublich hohes Alter beimessen müßte; denn zur Zeit des Athanasius scheint in Alexandrien schon kein Bedürfnis mehr vorhanden gewesen zu sein, über Barnabas und Clemens noch ein Wort zu verlieren. Dagegen darf man aus der Art, wie Eusebius über diese Antilegomena spricht, wohl schließen, daß in Palästina und den angrenzenden Gebieten Clemens wie Barnabas noch vielfach zu den katholischen Briefen gerechnet wurden. Wir wissen ferner aus der Geschichte der Petrusapokalypse, daß in Palästina Altertümlichkeiten dieser Art länger als anderwärts sich behaupteten (G. I, 309; II, 813). Auch das, was weiter unten zu der Abtheilung C des Arm. über die Apokalypse des Johannes zu sagen ist, verträgt sich nicht mit alexandrinischer, vorzüglich dagegen mit palästinischer Herkunft des Arm. Dazu kommt endlich noch der an vielen charakteristischen Punkten bisher schon nachgewiesene innige Zusammenhang des Arm. mit Sex. Nic. Ath. Wie diese Listen nicht eine von der andern, sondern allesamt von einer gemeinsamen älteren Grundlage abhängen, so auch Arm. von derselben. Es hat sich gezeigt, daß Arm. näher mit Sex., als mit den unter sich näher verwandten Nic. Ath. zusammengehört. Man wird nicht mit einem Wort sagen können, welches der beiden Paare die Urliste am treuesten bewahrt hat. Die bessere chronologische Ordnung des atl. Theiles in Sex. Arm. im Unterschied von Nic. Ath., wo Abraham gegen das Prinzip der Anordnung gestellt ist, spricht für Sex. Arm. Der thörichte Zusatz zu dem Titel *Ζαχαρίου* in Nic. Ath. (*πατρὸς Ἰωάννου*), welcher in Sex. fehlt, zeigt, daß jene Redaktoren das chronologische Prinzip der Anordnung gar nicht mehr erkannten[1]. Anderer-

1) Aber auch abgesehen von dem Zusatz zum Namen Zacharias d. h. auch wenn der atl. Prophet Sacharja darunter verstanden werden sollte, durfte dieser nachexilische Name nicht wie bei Nic. Ath. vor den theils vorexilischen, theils dem Exil angehörigen Namen Baruch, Habakuk, Ezechiel und Daniel stehen. Dagegen ist weder von Sex., welcher hinter Elias noch 4 Titel hat, noch von Arm., welcher keinen

seits macht die scharfe Unterscheidung zwischen Antilegomena und Apokrypha beider Testamente bei Nic. (verstümmelt bei Ath.), sowohl dieser Sprachgebrauch selbst als seine Anwendung auf Bücher, wie die Psalmen Salomos im AT und die Apokalypse des Petrus, Barnabas und Hebräerev. im NT einen altertümlicheren Eindruck, als die unbedingte Verwerfung dieser oder ähnlicher Bücher in Sex. Arm. Völlig fehlt der Ansatz zu solcher Unterscheidung oder der Rest einer solchen jedoch weder in Sex. noch in Arm. In Sex. werden die, kurz gesagt, deuterokanonischen Theile des AT's als nicht in der Zahl 60 inbegriffen zu einer besonderen Gruppe zusammengefaßt und von den Apokryphen abgesondert. Es gibt also, wenn auch der Name fehlt, Antilegomena des AT's, und sie sind größtentheils identisch mit denjenigen bei Nic. Ath. Indem aber Sex. diese Klasse nicht als außerhalb des atl., sondern als außerhalb des gesamten Kanons stehend bezeichnet, setzt er eigentlich voraus, daß diese Klasse auf beide Testamente sich erstrecke. Aber für das NT wird keine solche Gruppe gebildet, sondern alle Bücher ntl. Titels, welche nicht in den Kanon der 60 Bücher aufgenommen sind, werden in Sex. mit den atl. Apokryphen in einen Topf geworfen. Wie der Verfasser von Arm. über atl. Antilegomena gedacht hat, wissen wir nicht; nur darin stimmt er mit Sex. charakteristisch überein, daß er die Psalmen Salomos, welche bei Nic. Ath. — man darf sagen: noch — in der respectabeln Gesellschaft der atl. Antilegomena sich befinden, unter die Apokryphen geworfen hat. Man darf daher annehmen, daß er auch in Bezug auf die übrigen atl. Antilegomena mit Sex. übereinstimmte. Dagegen stimmt er mit Nic. und, soweit dieser in Betracht kommt, mit Ath. darin überein, daß er erstens die atl. und die ntl. Apokryphen von einander absondert, was für das Ursprüngliche gelten muß, und daß er zweitens eine Gruppe ntl. Antilegomena, wenn auch höchst eigentümlicher Art, bildet. Ich meine die Abtheilung C (Nr. 16—24) des Arm.

Daran ist, wie schon oben S. 116 A. 5 bemerkt, selbstverständlich nicht zu denken, daß dies eine Liste der in den Kanon zu recipirenden Bücher sein solle. Es kann sich nur

---

dieser 4 Titel, sondern statt dessen nur Daniel hat, im geringsten gegen die chronologische Ordnung verstoßen.

handeln um Bücher, welche zwar nicht kanonisch und daher unbedingt verbindlich, aber auch nicht apokryph und daher nach dem Urtheil der Kirche vom 4. Jahrhundert an verwerflich, sondern vielmehr zulässig und sogar mit einer gewissen Auktorität bekleidet sind. Es ist eine Liste von „libri recipiendi“ ähnlich derjenigen im Decretum Gelasii[1]. Nur besteht der gewaltige Unterschied, daß unsere Liste Bücher enthält, welche auf Grund ihrer Titel und ihrer Geschichte in der Kirche mit den kanonischen Schriften des NT's ernstlich concurriren könnten, und daß sie viel zu kurz und sonderbar ist, als daß sie für einen Katalog aller orthodoxen und empfehlenswerthen christlichen Schriften gelten könnte. Es ist doch ein Verzeichnis von Büchern, die als „gut und nützlich zu lesen“ in irgend welchem Zusammenhang mit der Bibel stehen und auch durch die hiesige Zusammenstellung mit den Apokryphen beider Testamente in einem solchen Zusammenhang belassen werden. Nr. 16 umfaßt zwei jedenfalls enge zusammengehörige Titel. Schon deshalb kann der erste nicht die kanonische Apostelgeschichte bezeichnen, sondern mit einer Sammlung apostolischer Kanones werden nichtkanonische Apostelgeschichten zusammengefaßt, ähnlich wie in Sex. Nr. 17 *περίοδοι καὶ διδαχαὶ τῶν ἀποστόλων*, welche hier wie dort neben den besonders namhaft gemachten Paulusakten Platz finden (Arm. 14; Sex. 19), ohne jedoch so wie bei Nic. mit diesen unmittelbar zusammengestellt zu werden. — Nr. 17 ist nichts Anderes als die kanonische Apokalypse; denn erstens ist die pseudojohanneische Apokalypse, die sonst noch in Betracht kommen könnte[2], wahrscheinlich jünger als unser Verzeichnis; sie wird auch in keiner einzigen alten Liste kanonischer oder apokrypher Bücher genannt. Zweitens hat zwar der Compilator Ath.

1) Ep. pontif. ed. Thiel p. 456: *Romana ecclesia post illas veteris vel novi testamenti, quas regulariter* (*κανονικῶς, κατὰ τὸν κανόνα*) *suscipimus, etiam has suscipi non prohibet scripturas* d. i. die Akten der Concile von Nicaea, Ephesus und Chalcedon, die Werke Cyprians, Gregors von Nazianz etc. Zu vergleichen ist auch die Unterscheidung eines einfachen, nicht zwangsmäßigen *δέχεσθαι* in Bezug auf die Kirchenhistoriker wie Eusebius und eines durch kirchliche Satzung erforderten *δέχεσθαι* in Bezug auf die Verfasser der Evv. und der AG. bei Leontius G. II, 295.

2) Apocal. apocr. ed. Tischendorf p. 70—94; XVIII f.

unter dem Einfluß des großen Athanasius, dessen Namen er angenommen hat, die johanneische Apokalypse in den Kanon, und zwar in fühlbarem Gegensatz zu ihrer Verwerfung von anderer Seite recipirt (Gesch. d. K. II, 307. 316). Aber die Urliste hat anders über dies Buch geurtheilt. In Sex. fehlt die Apokalypse sowohl unter den kanonischen als unter den apokryphen Schriften, bei Nic. dagegen steht sie an der Spitze der Antilegomena. Dies trägt den Stempel des Ursprünglichen im Gegensatz zu dem klüglichen Schweigen des Sex. und der geflissentlichen Rehabilitirung der Apokalypse bei Ath. Da nun Arm. gleichfalls einer Apokalypse des Johannes eine Mittelstellung zwischen kanonischen und apokryphen Schriften anweist, kann hier keine andre Apokalypse gemeint sein, als bei Nic., d. h. die kanonische. Es zeigt sich auch, daß Arm. an diesem Punkt treuer als Sex. und in Uebereinstimmung mit Nic. den Charakter der gemeinsamen Urliste bewahrt hat. Diese ist zu einer Zeit und in einem Lande entstanden, wo die Apokalypse vom Kanon ferngehalten wurde, ohne daß doch ein unbedingtes Verwerfungsurtheil über dieselbe zur Geltung gekommen wäre. Ueber die folgenden Titel weiß ich so gut wie nichts zu sagen. Es scheint mir nicht unmöglich, daß Nr. 18 eine Recension des Liber de transitu oder de dormitione Mariae bezeichnet, etwa eine solche, in welcher die erhabene Stellung der Maria im Kreise der um sie versammelten Apostel mehr als in den gedruckten Recensionen in Anweisungen an die Apostel zum Ausdruck kam. An die Apokalypse des Johannes, deren Unechtheit vorausgesetzt, würde sich dies Buch insofern passend anschliessen, als der Apostel Johannes vielfach oder gewöhnlich als Verfasser des Transitus Mariae figurirt. Unter Nr. 19 kann schwerlich etwas anderes verstanden werden als die Schriften des Areopagiten, und der mir ganz unverständliche „Brief des Timotheus" (Nr. 20) dürfte seine Existenz einem Misverständnis des armenischen Uebersetzers verdanken. Wahrscheinlich stand in dem griechischen Original: „die Schriften des Dionysius, gerichtet an (geschrieben für) Timotheus"[1]. Ueber Nr. 21—23 ziehe ich es vor, gänzlich zu

---

1) S. die Widmungen der einzelnen Bücher Migne ser. gr. 3 col. 120. 369. 885. Uebrigens wäre auch an den bei den Syrern und Armeniern verbreiteten Brief des Areopagiten an Timotheus über die Mar-

schweigen[1]. Nr. 24 ist eine Dublette zu dem ersten Titel unter Nr. 15, welche beweist, daß der Redaktor dieser Liste ungeschickt genug aus verschiedenen Quellen geschöpft hat, aus einer Liste, welche gegenüber dem Anspruch des Barnabasbriefs auf eine Stelle unter den katholischen Briefen ihn für apokryph erklärte (so Sex. Nr. 18), und aus einer anderen Liste, welche denselben Brief als ein Antilegomenon (so Nic. Antileg. 4) oder auch als empfehlenswerthes Anaginoskomenon bezeichnete. Wegen dieses Selbstwiderspruchs in Arm. die ganze Abtheilung C als eine von Haus aus fremdartige Zuthat abzuschneiden, empfiehlt sich nicht. Denn erstens hat die Aufstellung einer Gruppe von ntl. Antilegomena neben der Gruppe von ntl. Apokrypha, wie vorhin gezeigt, den größten Anspruch darauf, bereits der Urliste anzugehören, von welcher Arm. jedenfalls in der Abth. A, ziemlich sicher aber auch in der Abth. B abhängig ist. Zweitens weisen in der Abth. C die Titel Nr. 17 und 24 auf dieselbe Urliste zurück; denn bei Nic. nehmen die johanneische Apokalypse und Barnabas die gleiche Stellung unter den Antilegomena ein. Und ist nach dem negativen Zeugnis auch von Sex. die Apokalypse in der Urliste jedenfalls nicht zu den kanonischen Büchern gezählt worden, so muß man annehmen, daß schon die Urliste ebenso wie Nic. und Arm. der Apokalypse irgend eine andere Stelle angewiesen hatte. Es ist also nur anzunehmen, daß sich der Redaktor von Arm. in Abth. C noch unabhängiger von seiner Hauptvorlage gehalten hat, wie in Abth. A und B, und daß er für Abth. C noch eine andere Liste zu Rathe gezogen hat. Zu den fremdartigen, nicht aus der Hauptquelle von Arm. herrührenden Einflüssen gehören vielleicht die apostolischen Kanones (Nr. 16), welche Johannes von Damaskus geradezu zum

---

tyrien des Petrus und des Paulus zu denken cf. Pitra, Analecta IV p. III ff. p. 241. 249. 261. 272. Nur ganz äußerlich läge die Möglichkeit desselben Misverständnisses vor in Bezug auf das Sendschreiben des Dionysius von Alexandrien an seinen Sohn oder Schüler Timotheus περὶ φύσεως Eus. h. e. VII, 26, 2; praep. ev. XIV, 23—27. Warum daran jedoch nicht zu denken sei, braucht wohl nicht ausgeführt zu werden.

1) Zu Nr. 21 bemerkt Brosset unter den Additions et rectifications p. XXIII: „Ne faut-il pas lire *Crispos*, comme l'a fait Mr. Patkanian au lieu de *Criapos*".

NT schlug (Gesch. d. K. II, 295) und sicherlich der Barnabas (Nr. 24), welcher in der Urliste nicht zweimal in ganz verschiedener Umgebung und Beleuchtung vorgekommen sein kann, und dessen auffallend späte Stelle in Abth. C an sich schon dagegen spricht, daß der Arm. ihn seiner Hauptvorlage entlehnte.

Die Urliste herstellen zu wollen, scheint bedenklich. Einige Hauptpunkte glaube ich jedoch mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit feststellen zu dürfen:

1. Die Urliste enthielt ein ununterbrochen fortlaufendes Verzeichnis der kanonischen Schriften beider Testamente. Die Bücher waren mit Ziffern versehen (Sex. Nic.) Die Zahl der Bücher betrug entweder 22 + 26 = 48 (Nic.), oder 34 + 26 = 60 (Sex.) Ersteres erscheint als das Ursprünglichere, weil 22 eine uralte Zahl der Bücher des AT's ist und auf einer altertümlichen Art der Zählung beruht[1]. Die Verschiedenheit der Zählung kommt dadurch zu Stande, daß Sex. 4 Regn., Nic. nur 2 Regn., daß Sex. die kleinen Propheten = 12, Nic. = 1 rechnet. Daraus würde sich eine Differenz von (2 + 11 =) 13 statt von (34—22 =) 12 ergeben. Die wirkliche Differenz wird dadurch erreicht, daß Nic. noch Baruch (Nr. 19) neben Jeremia zählt. Abgesehen von dieser minimalen Differenz ist die atl. Liste völlig identisch. Es ist der hebräische Kanon von 22 Büchern, jedoch nach einer uralten, unter den Christen Palästinas schon des 2. Jahrhunderts heimischen Tradition mit Ausschluß von Esther (Gesch. d. K. II, 327). Auch der ntl. Kanon ist in allen Recensionen, abgesehen von der bewußten Abweichung des Ath. in Bezug auf die Apokalypse, und der ebenso vereinzelten Ausnahme des Arm. in Bezug auf den Judasbrief, der gleiche; es ist unser Kanon mit Ausschluß der Apokalypse. Weniger sicher ist die Anordnung: nach Sex. Ath. Evv., AG., Kath., Paul., bei Nic. Paul. vor Kath. Da letzteres die Ordnung bei Eusebius (h. e. III, 25, wogegen III, 3 nicht in Betracht kommt) und, abgesehen von der AG., auch in dem wahrscheinlich derselben Zeit und Gegend angehörigen

1) G. II, 324—342. Daß jedoch auch die Summe der 60 Bücher ziemlich alt und gerade auch in Palästina einheimisch ist, zeigt die Art, wie der Mönch Antiochus sie als die allbekannte behandelt G. II, 292.

Cat. Clarom., erstere Ordnung dagegen die später im Orient fast allein herrschende ist (Gesch. d. K. II, 382 cf. 159), so wird Nic. hier das Ursprüngliche bewahrt haben. Die Ordnung der Evv. ist die unsrige; denn nur eine sonst wenig abweichende Variation des Textes von Sex. stellt Lucas vor Marcus (Gesch. II, 289 A. 1). Die Ordnung der Paul. in der Urliste läßt sich nicht mehr feststellen, da fraglich bleibt, ob sie wie bei Nic., wesentlich ebenso auch bei Ath., als ein einziges aus 14 Briefen bestehendes Buch behandelt, oder wie in Sex. ohne jede Zusammenfassung im einzelnen aufgezählt waren. Ersteres erscheint als das Altertümlichere[1] und daher auch hier Ursprüngliche. Die gleiche Frage entsteht bei Kath., welche Sex. nur hinter einander aufzählt, Nic. und Ath. dagegen als das Buch der 7 katholischen Briefe in eins fassen (cf. Eus. II, 23, 25). Auch diese jedoch zählen sie daneben namentlich auf und zwar in gleicher Reihenfolge wie Sex.[2]. Die Verbannung des Judasbr. aus dieser Gruppe ist eine Eigentümlichkeit des Arm., welche zwar auf hohes Altertum, aber schwerlich auf Zugehörigkeit zur Urliste Anspruch hat.

2. Auf die kanonischen Bücher folgte ein Verzeichnis von deuterokanonischen Büchern, zunächst atl. Namens: *ἀντιλεγόμενα* (nur dies Ath.) *καὶ οὐκ ἐκκλησιαζόμενα*[3] bei Nic., *τὰ τούτων ἐκτός* in Sex.[4], während Arm. für diese Abtheilung nicht vorhanden ist. Der Bestandtheil und die Ordnung der Gruppe ist nicht ganz sicher überliefert. Gemeinsam sind allen Recensionen: 1) Sap. Salomon., 2) Sirach, 3) 4 Bb. Macc. (Sex. Ath., nur 3 Bb. Nic.), 4) Esther, 5) Judith, 6) Tobit. Ursprünglich

---

1) Eus. h. e. III, 3, 5 cf. III, 25, 2; VI, 20, 3; Cyrill. cat. s. G. II, 179 A. 6, jedoch nicht Cat. Clarom. p. 159.

2) Jakobus als ersten in der geschlossenen Reihe kennt schon Eusebius, cf. G. II, 376.

3) Die Bedeutung dieses Wortes = *κανονικά* ist klar aus der Ueberschrift des Ganzen G. II, 297, cf. den Gebrauch von *ἐκκλησιαστικά* bei Leontius G. II, 294.

4) So wesentlich gleich im Generaltitel der Liste und im Sondertitel der Antilegomena G. II, 290 f. ct. Origenes bei Eus. VI, 25, 2 *ἔξω δὲ τούτων ἐστὶ τὰ Μακκαβαϊκά*, und Athanasius (G. II, 212 l. 59), Can. apost. 85 (G. II, 192 l. 15), weniger vergleichbar Gregor von Nazianz (G. II, 217 l. 39). Es liegt ein jüdischer Ausdruck zu Grunde G. I, 126 A. 2.

gehörten aber auch die Psalmen Salomos dazu (Nic. Ath.); denn die Herabdrückung dieses Buchs unter die Apokryphen (Sex. Arm.) erscheint als das Moderne. Zweifelhaft bleibt, ob auch Susanna (Nic. Ath. gegen Sex. Arm.) dazu gehört. Da Sex. Arm. dies ebensowenig wie Nic. Ath. unter den Apokryphen haben, so müßte die Urliste es entweder unter dem kanonischen Daniel mitbefaßt [1] oder wie Nic. Ath. unter die Antilegomena gestellt haben. Ungewiß ist die Anordnung der Gruppe.

3. In der Urliste folgte hierauf eine Liste der ntl. Antilegomena. Diese Ordnung liegt unmittelbar vor in Nic.; indirekt zeugt dafür auch der theils absichtlich, theils durch Ungeschick in Verwirrung gerathene Ath. (G. II, 308–310). Aber auch Sex. ist ein unfreiwilliger Zeuge für diese Anordnung; denn, wie schon S. 127 bemerkt, der Titel seiner zweiten Abtheilung kündigt eine Aufzählung nicht nur atl., sondern überhaupt biblischer Antilegomena, und zwar vor dem Uebergang zu den Apokryphen, an. Wenn keine ntl. Antilegomena folgen und dagegen mehrere derartige Titel unter den Apokryphen stehen, so kann das nur eine moderne Aenderung sein. Wir gewahren das gleiche Prinzip wirksam in der Versetzung der Psalmen Salomos unter die Apokryphen. Insbesondere aber auf dem Gebiet des NT's wollte man von Antilegomena nichts mehr wissen. Dies spricht Ath. ausdrücklich aus [2], und dies war eine Hauptursache der Verwirrung, in die er gerathen ist. Endlich Arm., welcher nicht die Urliste, aber auch nicht Sex., sondern nur eine mit Sex. verwandte Recension der Urliste verarbeitet hat, bezeugt um so stärker durch seine 3. Abtheilung die ursprüngliche Existenz einer Liste ntl. Antilegomena (oben S. 127 f.). Für den Bestand dieser Gruppe ist Nic. der einzige direkte Zeuge. Die 4 Titel, die Nic. bietet, haben allen Anspruch darauf, der Urliste angehört zu haben: 1) Apokalypse des Johannes, indirekt bestätigt durch Arm. (Nr. 17), auch durch das unnatürliche Schweigen des Sex. und

1) So auch Ath. im Widerspruch mit sich selbst, cf. G. II, 303. 309.

2) G. II, 317 *καὶ οὐδὲν τούτων, τῶν ἀποκρύφων μάλιστα* (also nicht nur der Apokryphen, sondern auch der Antilegomena), *ἔγκριτον ἢ ἐπωφελές, ἐξαιρέτως τῆς νέας διαθήκης* cf. S. 305.

durch die Revindication des Ath. (s. oben S. 129); 2) Apokalypse des Petrus, bestätigt durch Sex. (Nr. 16) und Arm. (Nr. 13), welche sie unter die Apokryphen versetzt haben; 3) Barnabasbrief, ebenso bestätigt durch Sex. (Nr. 18) und Arm. (Nr. 15 und nochmals 24); 4) Hebräerevangelium, allerdings ohne Bestätigung in den übrigen Recensionen, aber umsomehr geschützt durch die Altertümlichkeit dieser Beurtheilung (cf. G. II, 643—648). Es fragt sich, ob nicht noch andere Bücher, welche in den vorhandenen Recensionen unter den ntl. Apokryphen stehen, in der Urliste hier unter den Antilegomenen untergebracht waren. Vergleicht man die Berichte des Eusebius und Kataloge wie den Claromontanus, so würden den nächsten Anspruch darauf haben: 5) Clemens I oder I. II (Nic. unter den Apokrypha Nr. 7; Arm. Nr. 15 zweiter Titel in unklarem Ausdruck, auch Sex. Nr. 21 und Ath. G. II, 317); 6) Actus Pauli (Nic. 1; Sex. 19; Arm. 14; bei Ath. ausgefallen); 7) irgend etwas von *διδαχή* oder *διδασκαλία* oder *διατάξεις* oder *κανόνες ἀποστόλων* (der erste Titel bei Nic. 6 unter den Apokryphen und bei Ath., einer der letzten bei Arm. unter den Antilegomena 16, eine dunkle Spur bei Sex. 17). Doch hat keiner dieser Titel 5—7 einen sicher begründeten Anspruch auf Zugehörigkeit zu den Antilegomenen der Urliste.

4. Es folgte eine Liste atl. Apokryphen, welche chronologisch geordnet war. Ich setze diejenigen, welche nicht einstimmig bezeugt sind, unter Beifügung der Zeugen in Klammern; die übrigen finden sich in Nic. Ath. Sex. Arm. gleichmäßig:

1) [*Adam* Sex. Arm.]; 2) *Enoch;* 3) [*Lamech* Sex., dafür *Sibylle* Arm.]; 4) *Patriarchen* (nach Arm. die Testamente der 12 Patriarchen); 5) *Gebet Josephs;* 6) [*Testament Moses* Sex. Nic. Ath.]; 7) *Himmelfahrt Moses;* 8) *Eldad und Modad* (so gestellt Arm., im Grunde auch Nic. Ath., die nur einen fremden Titel vorgeschoben haben; vor den Mosesschriften Sex.); 9) [*Abraham* Nic. Ath.]; 10) [*Psalmen Salomos* Sex. Arm., unter den Antilegomenen bei Nic. Ath.]; 11) *Elia* (als „Offenbarung" oder „Geheimnisse" bezeichnet in Sex. Arm.); 12) [Gesicht des *Jesaja* nur Sex.]; 13) [Apokalypse des *Zephanja* Nic. Ath. Sex.]; 14) [Apokalypse des *Sacharja* Sex., mit dem Zusatz „Vaters des Johannes" Nic. Ath.]; 15) [Apokalypse des *Esra* Sex.]; 16) [*Baruch*, *Habakuk*, *Ezechiel* Nic. Ath.]; 17) [*Daniel* Nic.

Ath., „die 7. Vision des Daniel" Arm.]. Von den in Klammern gesetzten Titeln haben mehr oder weniger begründeten Anspruch auf Zugehörigkeit zur Urliste: Nr. 6, weil ein Mosestitel neben dem andern leicht auf mechanischem Wege in Wegfall kam, zumal auch die Anfangsbuchstaben von *ΑΝΑ*-*ληψις* und *ΔΙΑΘήκη* einander ähnlich genug sind. Daher ist auch in mehreren Hss. des Nic. der zweite Mosestitel ausgefallen (G. II, 292 A. 2). Ferner könnte Nr. 12 trotz geringer Bezeugung ursprünglich sein, weil das Buch erstens von altem und hohem Ansehen war, und weil zweitens auch hier ein Abirren des Auges von *ΗΛΙΟΥ* oder *ΗΛΕΙΟΥ* zu *ΗΣΑΙΟΥ* sehr begreiflich ist, cf. den G. II, 804 A. 2 besprochenen Fall von Vertauschung gerade dieser beiden apokryphen Titel. Ist dem so, dann ist aufs neue bewiesen, daß zwischen diesen Listen ein inniger Zusammenhang der Tradition besteht. Nur Sex. hätte in diesem Fall das Ursprüngliche bewahrt. Gegen die Ursprünglichkeit von Nr. 13 ist nichts zu sagen. Diese Apokalypse existirt in sahidischer Übersetzung. Schwierig ist die Frage zu beantworten, ob Nr. 17 der Urliste angehörte. Die oben S. 120 besprochene Vertauschung einer jüngeren Bearbeitung des „kleinen Daniel" mit dem Original von Seiten des Arm. ändert nichts an der Stärke der Bezeugung. Aber ebenso stark ist Nr. 14 bezeugt, und eine von beiden Nummern muß spätere Zuthat sein, wie das von Nr. 15 sicher ist; denn dieser apokryphe Daniel gehört nach dem chronologischen Prinzip der Ordnung nicht, wie er bei Nic. Ath. steht, hinter, sondern vor den nachexilischen Sacharja, wie vor Esra. Die Urliste wird also wahrscheinlich enthalten haben Nr. 2, 4 — 8. 11 — 13 und entweder 14 oder 17.

5. Den Schluß bildete ein Verzeichnis ntl. Apokryphen. In dem Maße als ungewiß bleiben mußte, welche ntl. Antilegomena die Urliste enthielt, ist auch der Bestand dieser letzten Gruppe unsicher. Ziehen wir die vorhin S. 134 vermuthungsweise den Antilegomena zugezählten Nr. 5—7 ab, so bleiben für die ntl. Apokryphengruppe der Urliste folgende Titel als wahrscheinlich oder doch möglich übrig: 1) *Thomasevangelium* (Sex. Arm. Nic. Ath.); 2) Protev. des *Jakobus* (nur Sex.). 3) Ein anderes *Kindheitsev.* (nur Arm.). 4) *Akten des Petrus, des Johannes und des Thomas* (Nic. Ath., zusammenge-

faßt als περίοδοι [καὶ διδαχαὶ] τῶν ἀποστόλων in Sex., in anderer Recension περίοδοι τῶν ἁγίων ἀποστόλων τῶν δώδεκα G. II, 289 f. A. 1 cf. II, 869; in Arm., wahrscheinlich unter den Antilegomena als Nr. 16 s. oben S. 128). Die übrigen Titel, wie die Evv. des Barnabas und des Matthias und die Apokalypse des Paulus (nur Sex. Nr. 20. 24. 25); der Brief des Judas (nur Arm., während Sex. Nic. Ath. ihn unter den kanonischen Briefen haben), die angeblichen Didaskalien des Clemens (Sex. 21), des Ignatius und des Polykarp (Sex. 22. 23; Nic. 8), der Hirt des Hermas (Nic. 8), die Clementia (Ath.) beruhen zum Theil auf Misverständnissen und Verwechselungen, zum Theil auf Urtheilen, welche nicht die des Verfassers der Urliste waren. Möglich ist aber, daß der eine oder andere Titel an dieser Stelle der Urliste stand. Am ersten möchte man den Hirten hier vermuthen, obwohl er ebenso schwach, nämlich nur durch Nic., bezeugt ist wie das Hebräerev. unter den Antilegomena.

Die Urliste würde demnach etwa folgende Gestalt haben:

### I. Kanonische Bücher.

A. Im AT. die 22 Bücher des hebräischen Kanons etwa mit einigen unbewußten Zuthaten (Susanna, Baruch).

B. Im NT: 1) Mt., Mc., Lc., Jo. 2) AG. 3) 14 Paulinen. 4) 7 katholische Briefe. — Keine Apokalypse.

### II. Antilegomena (Außerkanonische hl. Bücher).

A. Im AT: 1) Weisheit Salomos. 2) Sirach. 3) 3 oder 4 Makkabäer. 4) Esther. 5) Judith. 6) Tobit. 7) Psalmen Salomos (Anordnung ungewiß).

B. Im NT: 1) Apokalypse des Johannes. 2) Apokalypse des Petrus. 3) Barnabasbrief. 4) Hebräerevangelium. Vielleicht noch 5) 1 Brief oder 2 Briefe des Clemens. 6) Paulusakten. 7) Lehre der 12 Apostel.

### III. Apokrypha.

A. Im AT.: 1) Enoch. 2) Testamente der 12 Patriarchen. 3) Gebet Josephs. 4) Testament des Mose. 5) Himmelfahrt des Mose. 6) Eldad und Modad. 7) Apokalypse des Elia. 8) Gesicht des Jesaja. 9) Apokalypse des Zephanja. 10. Apo-

kalypse des Sacharja (des letzten Propheten Mt. 23, 35), oder statt dieser „der kleine Daniel".

B. Im NT: 1) Ev. des Thomas. 2) Akten des Petrus, des Johannes, des Thomas. 3) Hirt des Hermas (?).

Listen, wie die hier besprochenen mit Einschluß der ihnen zu Grunde liegenden Urliste sind nicht bloße Aufstellungen des Kanons, wie eine einzelne Person oder Corporation ihn haben will, oder einfache Beschreibungen des kirchlichen Brauchs irgend eines Kreises, wie Mommsen's Kanon, der Catalogus Claromontanus, die Verzeichnisse des Cyrill von Jerusalem, des Athanasius, des Gregor von Nazianz, des Chrysostomus in der Synopsis u. a. mehr. Sie sind vielmehr der unmittelbare Ausdruck kritischer Beschäftigung mit dem Kanon einer oder mehrerer Kirchen und den verschiedenen Ansichten über denselben, wie der muratorische Kanon, die einschlagenden Kapitel der Kirchengeschichte des Eusebius, das Decretum Gelasii u. a. Die Grenze zwischen beiden Arten von Verzeichnissen ist nicht scharf gezogen und unverrückbar. Ein Verzeichnis wie dasjenige des Amphilochius steht z. B. in der Mitte zwischen beiden Gattungen. Aber auch jene einfachen, rein thetischen Verzeichnisse haben vielfach kritische Studien zur Voraussetzung, und an einigen derselben hat nachträglich eine kritische Feder sich versucht, wie die Zwischenbemerkungen im Can. Mommsen. und die Obeli bei einigen Titeln des Cat. Clarom. zeigen (G. II, 145. 154. 159. 1010. 1011 f.). Gleichwohl hat man den Unterschied festzuhalten. Nur bei Katalogen dieser kritisirenden und raisonnirenden Gattung, wie die hier besprochenen, kann man fragen, was sie als frühere Satzung oder als verbreiteten Brauch oder zu berücksichtigende Ansicht voraussetzten, corrigiren, billigen oder bestreiten. Sehen wir daraufhin die in Rede stehenden Urliste an, so ist zunächst zu constatiren, daß ihr Verfasser den Unterschied des hebräischen und des griechischen Kanons AT's kennt und ihn weder zu Gunsten des letzteren beseitigt, noch verwischt und vertuscht haben will. Er wollte nur den hebräischen Kanon als kanonisch gelten lassen und wies den darüber hinausgehenden Büchern des griechischen AT's ein bescheidenes, aber doch immerhin anständiges Plätzchen außerhalb des Kanons an. Sie sollten ebenso wenig apokryph als kanonisch heißen.

Die Voraussetzung dieses Verfahrens, welches demjenigen des Athanasius ähnlich, aber von diesem völlig unabhängig ist, ist die Unklarheit und der Selbstwiderspruch, worin sich Cyrill von Jerusalem, Epiphanius u. A. in dieser Beziehung bewegen (G. II, 176 f. 221 ff. 331. 333). Die Gruppe der Antilegomena des AT's, die er bildet, hat mit der Gruppe der Anaginoskomena bei Athanasius 5 Titel gemein (Sap. Sal., Sirach, Esther, Judith, Tobit); es fehlen ihr die ntl. Titel des Athanasius (Didache und der Hirt) und dagegen enthält sie Macc. und Psalmen Salomos (s. oben S. 136). Da der Verfasser diese Gruppe von Büchern nicht unter den durch die Bräuche der alexandrinischen Kirche gegebenen Gesichtspunkt der Verwendung im Unterricht der Katechumenen stellt, konnte er auch solche Bücher nennen, welche sich dazu in der That äußerst wenig eigneten. Die Abwesenheit jener beiden ntl. Titel an dieser Stelle bedürfte an sich keiner Erklärung, da die Antilegomena des AT's eine Gruppe für sich bilden; ob sie aber in der ntl. Abtheilung Aufnahme gefunden haben, ist mindestens sehr fraglich (s. oben S. 134). Der Hirt sicherlich nicht, da von den 4 Zeugen überhaupt nur Nic., überdies in ziemlich unklarer Form, ihn erwähnt und zwar nicht unter den Antilegomena, sondern unter den Apokrypha. Wäre dies ursprünglich, so würde hier eine Opposition gegen die Stellung des Athanasius und der alexandrinischen Kirche seiner Zeit zum Hirten vorliegen. Ist der Hirt überhaupt nicht genannt gewesen, so war er in der Umgebung des Verfassers nicht mehr der Rede und Gegenrede werth. Etwas mehr Anspruch darauf, vom Verfasser berücksichtigt und vielleicht sogar unter die Antilegomena gesetzt worden zu sein, hat die Didache (s. oben S. 134). Ist dem so, dann zeigen die Verkleidungen und Verschiebungen, unter welchen dieser Titel bei Sex. Arm. und Ath. vorliegen, daß die Didache in dem Kreise, in welchen die Urliste fortwirkte, nicht lange nach Anfertigung der letzteren in Vergessenheit gerathen ist. Schon hier drängt sich die Erkenntnis auf, daß die alexandrinische Kirche sicher nicht der Boden sei, auf welchem diese Liste entstanden ist. Dazu kommt mehr als eine positive und negative Beobachtung, welche uns nicht nur von Alexandrien weg, sondern auch mit Bestimmtheit nach Palästina weist. So wenig wie die Versetzung der joh. Apokalypse unter die Antilegomena in Alexandrien begreiflich

wäre (s. oben S. 128f.), so begreiflich ist sie in Palästina. Dort hatte sich Eusebius zwischen ihrer Anerkennung als kanonisch und ihrer völligen Verwerfung als apokryph schwankend gezeigt (h. e. III, 25, 2 und 4) und hatte sie zu den Antilegomena gerechnet. Die praktische Folge war der Ausschluß aus dem Kanon. Während man sie, wie Cyrill. in Jerusalem, im volkstümlichen Unterricht mit Stillschweigen überging, wie das auch in der griechischen Kirche Antiochiens und in der syrischen Kirche üblich war, mußte dieser Verfasser eines „catalogue raisonné" in Palästina seinem Widerspruch gegen das Buch einen Ausdruck geben, welcher zugleich besagte, daß das Buch von Anderen wie kanonisch angesehen werde. Ganz ebenso aber urtheilt er über die Apokalypse des Petrus, worüber schon Eusebius viel schroffer geurtheilt hatte, welche trotzdem in palästinischen Gemeinden des 5. Jahrhunderts und unsres Wissens um jene Zeit nur dort die Ehre gottesdienstlicher Lesung genoß[1]. Eben diesen Zustand setzt unsre Liste voraus, wenn sie dieselbe weder mit Stillschweigen übergeht, wie die meisten Bibelkataloge, noch auch für apokryph, sondern für ein Antilegomenon erklärt. Es könnte auch sein, daß der Kritiker solch' eine unkritische Liste vor sich hatte, wie den wahrscheinlich um 300—350 in Palästina oder einem angrenzenden Gebiet verfaßten Cat. Clarom., worin die Apokalypse des Petrus mit anderen in unserer Liste vom Kanon ausgeschlossenen Büchern ohne Unterscheidung an die johanneische Apokalypse und die AG. sich anschloß. In diesem steht auch der Barnabasbrief, sogar vor der joh. Apokalypse als kanonisch, anscheinend als letzter der katholischen Briefe. Unsere Liste erklärt ihn für ein Antilegomenon. Wenn dies auch in Egypten, gegenüber den älteren Traditionen der alexandrinischen Kirche vielleicht noch im 4. Jahrhundert nöthig oder nützlich erscheinen mochte, so weist die Erwähnung des Hebräerevangeliums unter den Antilegomena um so bestimmter nach Palästina[2]. Soweit reichen die mit Sicherheit zu den Antilegomena der Urliste zu rechnenden Titel. Sollten auch die Paulusakten und die Clemensbriefe oder der größere von

1) Cf. G. II, 810—820, in Bezug auf den Cat. Clarom. G. II, 159. 170. 171. 814 f. A. 1.

2) G. II, 642—668, besonders S. 647 f. 659.

ihnen zu dieser Gruppe gehört haben, so würde das wiederum sehr wohl zu den bisher gesammelten Indicien passen[1]. Aber auch wenn sie zu den Apokryphen gerechnet waren, wäre dies in Palästina mindestens ebenso verständlich wie irgendwo sonst. Was die eigentlichen Apokryphen anlangt, so ist insbesondere auch die Erwähnung des Thomasevangeliums, vielleicht des einzigen apokryphen Evangelientitels in der Urliste (oben S. 121), wiederum nur eine Bestätigung des bisher Gewonnenen. Denn eben dieses ist das einzige ntl. Apokryphon, welches Cyrill der Erwähnung werth gefunden hat (G. II, 179). Die apokryphen Apostelgeschichten unserer Liste sind nicht ganz, aber doch beinah dieselben, welche Eusebius und Epiphanius ohne Anspruch auf Vollständigkeit aus einer größeren Masse hervorheben[2]. Es fehlen nämlich hier die Andreasakten, welche jene regelmäßig erwähnen, und dagegen treten die hier an erster Stelle genannten Petrusakten dort mehr zurück. Das vom Verfasser der Urliste für das NT in Betracht gezogene Material ist überhaupt so ziemlich dasselbe, über welches Eusebius zu berichten und zu urtheilen hatte. Die Ordnung der Evv. ist dieselbe', welche wir zuerst bei Eusebius sicher nachweisen können (G. II, 367). Wahrscheinlich verhält es sich ebenso mit der Anordnung der anderen Gruppen des NT's (oben S. 131 f.). Die Siebenzahl der katholischen Briefe liegt hier vor wie bei Eusebius (h. e. II, 23, 25) und bei Cyrill von Jerusalem (G. II, 179). Eusebius hätte diese ganze Liste sich aneignen können; sie entspricht, was die kanonischen Bücher des NT's anlangt, wahrscheinlich genau den Bibeln, welche Eusebius hat anfertigen lassen. Aber, was bei Eusebius im Werden begriffen ist und nicht ohne Schwankungen angestrebt wird, liegt hier wie bei Cyrill als fertiges Ergebnis einer abgeschlossenen Entwicklung vor. Die Liste ist nacheusebianisch. Sind es im übrigen unfraglich lauter griechische Bücher, welche in den verschiedenen Abtheilungen der Liste

---

1) Cf. in Bezug auf Clemens oben S. 123 ff., in Bezug auf die Paulusakten G. II, 865—891.

1) Eus. h. e. III, 3, 2 (Petrusakten); III, 25, 6 (Akten des Andreas, des Johannes und anderer Apostel); Epiph. 47, 1 (Andreas, Johannes, Thomas); 61, 1 (Andreas und Thomas); 63, 2 (Andreas und Andere).

aufgezählt werden, so muß man das Gleiche in Bezug auf das Hebräerevangelium annehmen. Dürfen wir annehmen, was nichts gegen sich und alles für sich hat, daß die Stichenzahlen, welche nur bei Nic. erhalten sind, der Urliste angehörten[1], so ist auch kaum zu bezweifeln, daß der Verfasser ein griechisches Hebräerevangelium in der Hand gehabt hat; denn die Zeilen eines aramäischen Buchs zu zählen, das kaum ein Grieche der in Betracht kommenden Zeiten zu lesen im Stande war, wird ein Solcher sich auch nicht haben einfallen lassen. Dann ist die Liste nach dem J. 390 entworfen worden, um welche Zeit Hieronymus als der Erste das Hebräerevangelium ins Griechische übersetzt hat[2]. Eine frühere Abfassung anzunehmen, sehe ich nicht den geringsten Anlaß. Aber auch sehr viel tiefer herabzugehen ist unmöglich. Denn nach den Zeiten Justinians oder, um eine Auktorität Palästinas zu nennen, nach der Zeit eines Leontius würde in Palästina nicht so leicht Einer gewagt haben, die johanneische Apokalypse vom Kanon rücksichtslos auszuschließen. Abgeschrieben wurden alte Listen, welche längst nicht mehr zeitgemäß waren, oft genug; hier aber handelt es sich um den ersten Entwurf, welcher in allen

---

1) Die Stichenzahlen rühren jedenfalls nicht von dem Mann her, welcher um 850 der Chronographie des Nicephorus die Liste angehängt hat (G. II, 297); denn es ist ganz undenkbar, daß Einer in so später Zeit alle hier genannten Bücher noch in Händen gehabt haben und ihre Stichen berechnet haben sollte. Ferner sieht man an den übrigen Bearbeitungen der Urliste, welche sämtlich keine Stichenzahlen haben, und den späteren Zuthaten der atl. Apokryphenlisten bei Nic. selbst (G. II, 300 l. 60), daß die späteren Bearbeiter die Stichenzahlen zu berechnen und mitzutheilen nicht geneigt oder nicht fähig waren. Die Stichenberechnung war, wie der Can. Mommsenianus, der Catal. Claromontanus, die nur vereinzelt erhaltenen, aber ein vollständiges System voraussetzenden Stichenangaben im Sinaiticus beweisen, ein im Orient und Occident schon im 4. Jahrhundert sehr verbreiteter Brauch. Daß für Bücher, die seit Jahrhunderten als verworfene Apokrypha gebrandmarkt waren und als solche in den Listen forlgeschleppt wurden, nachträglich noch um 600 oder 800 die Stichen berechnet worden sein sollten, erscheint undenkbar. Die Stichenberechnungen stammen aus den Zeiten, da man sich für die betreffenden Bücher noch lebhaft interessirte und sie, sei es auch nur im polemischen Interesse, eines genaueren Studiums werth hielt.

2) G. II, 650 f. A. 1 unter Nr. III cf. im übrigen S. 647 A. 2; S. 659. 717.

seinen Theilen den Zeitverhältnissen des Verfassers entsprochen haben muß. Vor 550 ist die Urliste entworfen worden. Wahrscheinlich aber haben wir dem Terminus a quo (a. 390) erheblich näher zu rücken, als dem Terminus ad quem. Die Aufnahme des Hebräerev. unter die Antilegomena ist am begreiflichsten um die Zeit und bald nach der Zeit, als der in Palästina lebende Hieronymus dieses Buch wie ein verlorenes Urevangelium aus dem Dunkel hervorgezogen und der griechischen Welt zugänglich gemacht hatte, und als man diesem den Vorwurf machte, daß er ein 5. Evangelium neben den 4 kanonischen einführen wolle (G. II, 654). In der Zeit um 400—450 ist auch alles Andere, was an dieser Liste altertümlich erscheint, die scharfe Unterscheidung der Antilegomena und Apokrypha beider Testamente, insbesondere aber des NT's und die Aufnahme des Barnabasbriefs, der Petrusapokalypse und vielleicht noch anderer Titel in die Liste der Antilegomena, viel begreiflicher als im 6. oder 7. Jahrhundert.

Aus einer ziemlich guten, vielleicht schon 300 Jahre alten Hs. hat um 850 in Palästina ein Bearbeiter der Chronographie des Nic. dieser die Liste angehängt. Es war das aber schon nicht mehr die völlig unveränderte Urliste. Zwar der Kanon beider Testamente war unangetastet geblieben. Aber in die Liste der atl. Apokryphen war der Titel Abraham (Nic. Nr. 6) eingeschoben und am Schluß die Titel Baruch, Habakuk, Ezechiel, vielleicht auch Daniel (Nic. Nr. 11) oder vorher Sacharja (Nic. Nr. 10) angehängt, beides nicht ohne Verletzung des chronologischen Prinzips der Urliste. Aus dem Verzeichnis der ntl. Antilegomena waren wahrscheinlich einige Titel gestrichen und in die Liste der ntl. Apokryphen versetzt (Actus Pauli?, Didache? Clemens? oben S. 134). Die letztere Liste war auch sonst vermehrt um die Namen Ignatius und Polykarp.

Eine sehr ähnliche Recension der Urliste lag dem Verfasser der Synopsis Ath. vielleicht im 6. oder einem noch späteren Jahrhundert vor (G. II, 302—318). Abgesehen von den unfreiwilligen Confusionen dieses Compilators, hat er unter dem Einfluß anderer Auktoritäten und namentlich des 39. Festbriefs des großen Athanasius seine Vorlage darin corrigirt, daß er die Apokalypse wieder in den Kanon aufnahm. Im übrigen war er stumpfsinnig oder tolerant genug, um gedanken-

los abzuschreiben, was ihm vorlag. Eine Bedeutung für die Geschichte des Kanons hat dieses Machwerk nur insofern, als es dem Verf. am Herzen zu liegen scheint, die Apokalypse zu rehabilitiren, und als er durch Tilgung der Gruppe ntl. Antilegomena, deren bloßen Titel er beibehält, die Unfähigkeit der Späteren bezeugt, sich besonders in Bezug auf das NT in die Unterscheidung von Antilegomena (oder Anaginoskomena) und Apokrypha zu finden, welche in der Urliste noch in aller Kraft stand.

Höher steht der Kanon der 60 Bücher. Da diese Liste mit der armenisch erhaltenen nahe verwandt und doch die eine nicht direkt von der anderen abgeleitet werden kann, so hat der Verfasser von Sex. die Urliste wahrscheinlich schon in einer bereits wesentlich veränderten Gestalt vor sich gehabt und andere Aenderungen selbst hinzugethan. Vorgefunden hat er, da er hierin mit Arm. übereinstimmt, die Vermehrung der atl. Apokryphenliste um die Titel Adam und Psalmen Salomos, welche letztere in der Urliste zu den Antilegomena gerechnet waren (Sex. 1. 9; Arm. 1. 8). Hinzugefügt hat er Lamech und Apokalypse des Esra (Sex. 3. 14). Dabei hat er die chronologische Folge innegehalten. Völlig beseitigt hat er die Liste der ntl. Antilegomena, welche in Arm. noch wiederzuerkennen ist (oben S. 127 f.). Da aber auch bei letzterem nur noch eine Spur davon übriggeblieben ist und die entscheidenden Abweichungen von der Urliste in diesem Punkt sich hier gleichfalls finden, so wird es auf die beiden gemeinsamen Vorlagen zurückgehen, wenn auch in Sex. von den 4 mit Sicherheit der Urliste angehörigen Antilegomenen zwei, die Apokalypse des Petrus und Barnabas, in die bei ihm ununterbrochen fortlaufende Apokrypenliste beider Testamente aufgenommen sind (Sex. 16. 18). Die beiden anderen hat Sex. mit Stillschweigen übergangen. Das Hebräerevangelium war wieder in Vergessenheit gerathen, die joh. Apokalypse mochte man nicht wie die Psalmen Salomos unter die Apokryphen versetzen, da der größte Theil der Kirche sie als kanonisch anerkannte. Unter die 60 kanonischen Schriften wollte der Redaktor sie auch nicht einreihen. Wohin sollte er sie stellen, da er in Bezug auf das NT keine mittlere Klasse anerkennen wollte? Es blieb nichts anderes übrig, als gänzlich von ihr zu schweigen. Da dies nicht eine Nachlässigkeit, sondern ein sehr bewußtes Verfahren

ist, so folgt, daß Sex. einer Zeit angehört, wo man einerseits die Apokalypse noch mit bewußter Entschiedenheit ablehnte, andrerseits aber auch sich scheute, ein Verdammungsurtheil über das Buch auszusprechen. Sex. muß noch vor 550—600 geschrieben sein. Die Paulusakten, welche in der Urliste vielleicht unter den Antilegomenen standen, fand Sex. (Nr. 19) ebenso wie Nic. und Arm. bereits unter die Apokryphen gestellt. Aber er hat die Liste der ntl. Apokrypha auch seinerseits vermehrt. An ihre Spitze stellte er das Protev. des Jakobus (Nr. 15); er fügte die um 380 geschriebene Apokalypse des Paulus als Nr. 20 an passender Stelle ein und zwei Evv. des Barnabas und des Matthias als Nr. 24. 25 hinzu. Seine Zusammenfassung der verschiedenen Apostellegenden und zugleich der Didache und anderer ähnlicher Bücher unter einen einzigen Titel (Nr. 17), sowie die sonderbare Bezeichnung der Briefe des Clemens, des Ignatius und des Polykarp, welche er, wie die Vergleichung mit Nic. zeigt, bereits vorfand, als „Lehren“ dieser Männer: das alles zeigt eine große Gleichgiltigkeit des Sex. gegen alle diese Schriften. Aber unter a. 550 herabzugehen nöthigt uns auch dies nicht.

Arm. endlich, welcher die von Sex. verarbeitete Recension der Urliste, aber, wie sich S. 130 zeigte, auch noch eine andere Recension der Urliste vorfand, war darin conservativer, als Sex., daß er eine Gruppe von Schriften beibehielt, welche einigermaßen der Gruppe der Antilegomena in der Urliste (und bei Nic.) entsprach. Er behielt in dieser die joh. Apokalypse, welche er somit offener aus dem Kanon ausschloß als Sex., und, einer seiner Vorlagen folgend, den Barnabas. Da aber der Begriff der Antilegomena antiquirt war, hat er diesen vermieden und durch den der „libri recipiendi“ ersetzt, wodurch ihm dann möglich wurde, Schriften sehr verschiedener Art mit alten Antilegomenen zusammenzufassen. Die Liste der atl. Apokryphen, welche er in der auch von Sex. verarbeiteten Recension überkommen hatte, vermehrte er um den Titel Sibylle (Nr. 3 an derselben Stelle, wo Sex. Lamech eingeschoben hat). Aus einer anderen Recension der Urliste, welche mit Nic. und Ath. näher als mit Sex. verwandt war, nahm er den Titel Daniel auf. Aber nicht der Verfasser der Liste, welche ich bisher Arm. genannt habe, sondern der armenische Uebersetzer derselben machte daraus „die 7. Vision des Daniel“

(oben S. 118 ff. 135). Uebrigens hat Arm. diese Liste stark gekürzt. Zwar der Ausfall eines Mosesbuchs vor dem andern ist wahrscheinlich mechanisch entstanden (oben S. 117. 135). Aber eine solche Erklärung würde nicht ausreichen zur Erklärung des Arm. im Verhältnis zu Nr. 12 — 16 obiger Gesamtliste (S. 134). Die ntl. Apokryphenliste hat er gleichfalls stark verkürzt. Die Namen Polykarp und Ignatius, welche, wie die Vergleichung mit Nic. zeigt, in der von Sex., also auch von Arm. vorgefundenen Liste enthalten waren, strich er. Was er in seiner Vorlage, abgesehen von den Paulusakten, von apokryphen Apostelgeschichten vorfand, versetzte er unter die libri recipiendi. Das schon in der Urliste dieser Gruppe angehörige Thomasevangelium und die in seiner Vorlage bereits zu den Apokryphen geschlagenen Titel Petrusapokalypse, Paulusakten und Barnabasbrief behielt er bei. Hier aber beginnt seine selbständige Thätigkeit. Er weiß, schwerlich aus seiner Liste, sondern aus anderweitiger Tradition, daß Barnabas und Clemens von Manchen zu den katholischen Briefen gezählt worden sind, wozu er sie nicht mitgerechnet haben will, und er stellt mit ihnen den Judas zusammen, den er, alten Bedenken nachgebend, gleichfalls ausgeschlossen haben will. Ob das an die Spitze gestellte Kindheitsevangelium seine eigene Zuthat ist, oder ob er einen in seiner Vorlage gefundenen Titel wie „Geschichte des Jakobus“ so umgeformt hat, muß unentschieden bleiben.

Was die Zeit des Arm. anlangt, so kann er wegen der Hochschätzung der apostolischen Kanones, wenn anders die gewöhnlich so genannten darunter zu verstehen sind, und der Schriften des Areopagiten (Nr. 16. 19) nicht wohl vor 450 geschrieben sein. Etwas weiter herabzugehen, werden wir auch dadurch genöthigt, daß Arm. bereits den altertümlichen Standpunkt der um 400 — 450 entstandenen Urliste in Bezug auf das Dreiklassensystem im wesentlichen überschritten hat, und daß er nicht die Urliste, sondern eine stark veränderte Recension der Urliste zur Vorlage gehabt hat. Andrerseits spricht seine im Vergleich zu Sex. größere Offenheit in Bezug auf die Ausschließung der Apokalypse vom Kanon und seine Kühnheit in Bezug auf den Judasbrief dafür, daß er eher älter als jünger wie Sex. ist. Diese Folgerungen sind freilich zum Theil davon abhängig, wo wir uns Arm. entstanden denken. Nun hat

sich bereits gezeigt, daß Arm. weder der alexandrinischen, noch der antiochenischen, noch einer der nationalsyrischen Kirchen angehören kann (S. 122—126). Es bedarf auch wohl keines umständlichen Beweises dagegen, daß diese Liste in der armenischen Kirche selbst um 500 oder 600 redigirt worden sei. Das allein Wahrscheinliche ist, daß das griechische Original des Arm. gleichfalls, wie die Urliste, in Palästina entstanden ist (s. oben S. 126. 138 f.). Aus den Bedürfnissen und Zuständen der dortigen Kirche erwachsen, wurde die Urliste ebendort auch je und dann den veränderten kirchlichen Zuständen und theologischen Anschauungen, oder auch den individuellen Urtheilen Einzelner in mannigfaltiger Weise angepaßt. Dies darf von derjenigen Recension, welche bei Nic. und Ath. vorliegt, als historisch verbürgt behauptet werden (G. II, 296 f. 308. 311. 315). Das Gleiche ist aber auch für die anderen Bearbeitungen der Urliste anzunehmen; denn warum sollte ein Alexandriner oder Antiochener, da es doch überall Listen unter dem Namen hochgefeierter Männer wie Athanasius und Chrysostomus gab, eine palästinische Liste als Vorlage seiner eigenen Arbeit bevorzugt haben? Ein Alexandriner, welcher seine Apokalypse als kanonisches Buch kannte, oder ein Antiochener, welcher nur 3 katholische Briefe anerkannte, würde diese Liste schon deshalb nicht zu Grunde gelegt, oder, wenn er sie doch bearbeiten wollte, sie an eben diesen Punkten gründlich und unmisverständlich geändert haben. Was nun die Liste der 60 Bücher anlangt, so spricht für deren Entstehung in Palästina außerdem der Umstand, daß gerade die solenne Zahl der 60 kanonischen Bücher zuerst wieder und zwar als eine bekannte Sache bei einem palästinensischen Mönch aus dem Anfang des 7. Jahrhunderts vorkommt (G. II, 292 f.). Ist nun die von Sex. verarbeitete Recension der Urliste die Hauptvorlage auch des Arm. gewesen, so ergibt sich für diesen gleichfalls Palästina als Geburtsland. Dazu kommt aber noch ein Beweis aus der Analogie, der nicht zu unterschätzen ist. Für die um 850 erfolgte Eintragung des Bibelkanons in die Chronographie des Nic. ist es charakteristisch, daß der Bearbeiter die vorangehenden Listen der Patriarchen geändert, nämlich die Patriarchen von Jerusalem denjenigen von Rom und Konstantinopel vorangestellt hat, während Nicephorus selbst Konstantinopel vorangestellt

und Jerusalem erst an dritter Stelle genannt hatte[1]. Nun gehen aber auch bei Mechithar dem Bibelkanon Patriarchatslisten voran, und die Ordnung ist: Jerusalem, Antiochien, Rom, Alexandrien, Ephesus-Konstantinopel. Mechithar sagt nicht, daß er auch diese Listen an demselben Ort, wie die Bücherlisten gefunden habe; es wäre auch an sich sehr möglich, daß er vorgefundene Patriarchatslisten nach seinen eigenen Gesichtspunkten umgestellt hätte. Aber wer mag es für einen Zufall erklären, daß bei Mechithar ebenso wie in der erweiterten Ausgabe des Nic. eine Liste biblischer Bücher mit Patriarchatslisten verbunden ist, welche Jerusalem an die Spitze der Patriarchate stellen? Es ergibt sich vielmehr, daß diese Verbindung älter ist, als die jüngere Ausgabe des Nic.; denn weder die Patriarchatslisten noch die Bibellisten des Mechithar lassen sich direkt aus der jüngeren Ausgabe des Nic. herleiten[2], ebensowenig aber auch umgekehrt. Die analogen Erscheinungen gehen also auf eine gemeinsame ältere Wurzel zurück. Für die Zeit, wann zuerst man in Jerusalem einen Bibelkanon dieser Art mit den Patriarchatslisten verbunden hat, ist ein ziemlich sicherer Terminus ad quem gegeben. Die Jerusalemische Liste bei Mechithar schließt mit Eustachios[3] aus den Jahren 544—556. Zugesetzt könnte natürlich auch nachträglich noch der eine oder andere Name sein, nicht aber getilgt. Darnach würde auch die Verbindung der bei Mechithar erhaltenen Bücherliste mit den Patriarchatslisten vielleicht auch schon vor 544, jedenfalls aber nicht nach 556 erfolgt sein. Dies stimmt aber vorzüglich zu dem, was sich aus der inneren Kritik der Bücherliste und ihrer Vergleichung mit den verwandten Listen ergibt. Die offenkundige Art, in welcher Arm. die Apokalypse aus dem Kanon, und die Kühnheit, womit er

1) G. II, 297, wo ich mich an de Boor's Untersuchungen angeschlossen habe.

2) In Bezug auf die Bibellisten ergibt sich das aus vorstehenden Untersuchungen. Eine gründlichere Untersuchung der Patriarchatslisten bei Nic. und Mechithar muß ich Anderen überlassen. Obige Behauptung glaube ich selbst vertreten zu können.

3) Bei Nicephorus ed. de Boor p. 126 Nr. 55 heißt er Eustochios. Ueber die Persen und Chronologie cf. in Kürze Dict. of christ. biogr. II, 393.

den Judasbrief als apokryph aus dem Kreis der katholischen Briefe verbannt, macht es wahrscheinlicher, daß er um 500 als um 550—600 redigirt worden ist. Wir gewinnen eine Reihe von Urkunden für die Geschichte des Kanons in Palästina. An Eusebius und Cyrill schließt sich, da Epiphanius nur mit Einschränkung hieher zu ziehen ist, allerdings mit einem beträchtlichen Abstand, die Urliste, die ich zu reconstruiren versuchte, um 400—450 an. Diese wurde um 450—500 in die Form gebracht, welche von dem Verfasser der pseudoathanasianischen Synopse etwa im 6. Jahrhundert neben anderen Quellen sehr ungeschickt benutzt und noch um 850 in ziemlich getreuer Abschrift der Chronographie des Nic. angehängt wurde. Eine andere gleichfalls um 450 entstandene Recension wurde etwa um 500 sowohl vom Verfasser des Kanons der 60 Bücher, wie er uns vorliegt, als von dem Verfasser der armenisch erhaltenen Listen ihren Arbeiten zu Grunde gelegt.

## III.

Neben das Verzeichnis von Apokryphen, welche im J. 591 aus Syrien in Armenien eingeführt wurden, und die wenig älteren Apokryphenlisten, welche von Jerusalem nach Armenien gelangt sind, stelle ich ein echt armenisches Verzeichnis der kanonischen Bücher. Derselbe Mechithar von Aïrivank berichtet im dritten Theil seiner Chronik zu a. Armen. 536, p. Chr. 1085 von einer mit diesem Jahr beginnenden neuen Kalenderrechnung eines gewissen Vartabied (d. h. Diakonus) Johannes von Haghbat, genannt Sarcavag [1]. Hieran schließt sich Folgendes an.

---

1) Brosset l. l. p. 95 gibt an der Stelle der Chronik, wo Mechithar dies angemerkt hat, nur den Titel der Liste; die Liste selbst mit dem gleichen nur ein wenig anders übersetzten Titel hat er bereits p. 23 als Einschub in den ersten Theil der Chronik mitgetheilt, um sie neben die vorher besprochene Liste zu stellen. Den Tod des Johannes Sarcavag erwähnt Mechithar p. 97 zu a. 1111 p. Chr., Samuel von Ani ed. Zohrab et Mai p. 78 dagegen zu a. 1130 p. Chr. Andere wieder anders, s. die Anmerkung von Brosset p. 98. Samuel von Ani p. 66. 75. 76 citirt zu den Jahren 903. 1074. 1094 ein historisches Werk dieses Sarcavag. Auf obige Liste machte mich zuerst Carrière, La corresp. apocr. de St. Paul aux Corinthiens (Paris 1891) p. 7 aufmerksam.

*Ordre*[1] *des saints livres, qui ont été verifiés par le vartabied Sarcavag, et que moi, le vartabied Ter Mkhitar, l'historien, j'ai rangés en un tableau*[2], *en 170 jours.*

*Les quatre evangélistes:*
*Jean, grec*[3]
*Matthieu, hébreu*
*Marc, latin*
*Luc, syrien*
*Les actes des apôtres*
*Les épîtres catholiques:*
*Jacques, frère du Seigneur*
*Pierre lettres 1. 2*
*Jean 1. 2 à Kyria, 3 à Caius*
*Jude 1*
*Ou philomathe Euthalius.*
*Apocalypse de Jean l'évangeliste.*
*Il était parmi les frères.*
*Épître aux Thessaloniciens 1*
„ „ „ *2*
„ „ *Corinthiens 1*
„ „ „ *2*
„ „ „ *3*
„ „ *Romains*
„ „ *Hébreux*
„ *à Timothée 1*
„ *à Tite le Crétois*
„ *aux Galates*
„ *à Philémon*
„ *aux Colossiens*
„ *à Timothé 2.*

*Ou, suivant une liste trouvée par Clément:*
*Épître aux Romains*
„ „ *Corinthiens 1. 2. 3*
„ „ *Galates*
„ „ *Ephésiens*
„ „ *Philippiens*
„ „ *Colossiens*
„ „ *Thessaloniciens 1. 2*
„ „ *Hébreux*
„ *à Timothée 1. 2*
„ *à Tite le Crétois*
„ *à Philémon.*

---

*Le livre de David le philosophe „Exaltons“ etc.*[4].
*Prières par Sahac et Mesrob.*
*La Messe par S. Mandacouni.*
*(Fin du Nouveau Testament).*

---

*Le Pentateuque de Moïse:*
*La Genèse*
*L'Exode*
*Le Lévitique*
*Les Nombres*
*Le Deutéronome.*

---

1) Ich gebe oben die spätere Uebersetzung von Brosset p. 95. Er übersetzt p. 23: „Arrangement des livres saints, collationés par“ etc.

2) Brosset p. 23 „inscrits . . dans un même tableau“. Neben 170 findet sich die Variante 140 p. 96.

3) Brosset schiebt vor die Bezeichnung der Sprache der 4 Evv. cursiv ein *en* ein und bemerkt zu „*en* latin“: littéralement „en dalmate“.

4) Dazu Brosset: C'est le premier mot du Panégyrique de la croix, Oeuvres p. 103“.

*Jésus Navén.*
*Les Juges d'Israel.*
*Ruth de Moab.*
*Le 1er livre des Rois, le 2d, le 3e, le 4e.*
*Le 1er livre des Paralipomènes, le 2d.*
*Le 1er livre d'Ezdras, le 2d.*
*Le 1er livre des Macchabées, le 2d, le 3e, le 4e.*
*Josèphe ou Caliapha* (sic) *le Pontife.*
*La vision d'Enok.*
*Les testaments des patriarches.*
*Les prières d'Aséneth.*
*Tobie 1.*
*Judith 1.*
*Esther 1.*
*Ezdras, Salathiel.*
*Job en neuf journées.*
*Les douze.*
*David, 150 Psaumes.*
*Les Proverbes 6.*
*Esaïe 16.*
*Jérémie 12.*
*Ezéchiel 24.*
*Daniel 6.*
*Les Paralipomènes 3.*
*Au sujet de Jérémie, Babylone.*
*Mort des prophètes 24.*
*Jésus Sirac 16.*
*(Fin du Vieux Testament).*

---

*Livres subtiles.*
*Philon 9 livres.*
*De la providence 40.*
etc. etc.

Die einzige Thätigkeit, welche Mechithar in Bezug auf diese Bücher sich selbst zuschreibt, ist die, daß er die bei Sarcavag vorgefundenen Titel in die Form einer Tabelle gebracht habe. Er hat sie also bei Sarcavag nicht in dieser Form, sondern in fortlaufendem Text, wie im muratorischen Kanon, bei Cyrill von Jerusalem und in gewissen Kapiteln der Kirchengeschichte des Eusebius, verzeichnet gefunden. Daraus ergibt sich von selbst, daß die Angabe: „in 170 Tagen“ nicht zu dieser Selbstaussage Mechithars, sondern zu der Aussage über Sarcavag gehört; denn zu dem, was Mechithar daran gethan hat, gebraucht einer vielleicht einige Stunden, aber nicht ein halbes Jahr. Jene Bemerkung Mechithars über seine einzige Arbeit ist also eine parenthetische Zwischenbemerkung. Dies bestätigt die Bemerkung zu Job. Neun Tage hat Sarcavag gebraucht, um an Job fertig zu bringen, was er an den sämtlichen Büchern beider Testamente in 170 Tagen gethan hat[1]. Gleichen Sinn, wie die insoweit deutliche Bemerkung

5) Ich setzte voraus, daß diese Angabe sich nur auf die beiden

zu Job, müssen dann auch die Ziffern hinter den letzten 8 (9 ?) Titeln der atl. Liste und ebenso die Ziffern hinter Tobias, Judith und Esther haben; denn diese Ziffern, wie 16 hinter Jesaja und Sirach, können ja weder eine Zahl von Abschnitten oder Kapiteln, in welche die betreffenden Schriften zerlegt worden wären, was von der Ziffer 6 hinter Daniel allenfalls gelten möchte (oben S. 118), noch eine Nummer angeben, welche ihnen in einer numerirten Liste zukommt. Diese Ziffern sind nur ganz unvollständig überliefert; soviel aber sieht man, daß sie durchaus nicht gleichmäßig dem Umfang der Bücher entsprechen: 9 Tage hat Sarcavag dem Job, 24 Tage dem Ezechiel gewidmet. Die vorhandenen Ziffern ergeben die Summe von 110 Tagen. Für die Mehrzahl der Bücher, welche keine Ziffer hat, bleiben nur 60 Tage übrig. Sind die Ziffern auch nur ungefähr richtig überliefert, so muß man annehmen, daß Sarcavag viele umfangreiche Bücher wie die historischen Bücher des AT's sehr kurz abgemacht hat. Anderen hat er ein eingehendes Studium gewidmet. Es gewinnt den Anschein, daß Sarcavag den Katalog einer Kirchen- oder Klosterbibliothek in die Hand genommen, mit einem solchen den Bestand der Bibliothek verglichen (collationé, verifié) und bei der Gelegenheit die Bücher theils flüchtig angesehen, von ihrem Vorhandensein und ihrer Vollständigkeit sich überzeugt, theils vollständig und sorgfältig durchgelesen und förmlich studirt hat. Diese Bibliothek enthielt außer den kanonischen und manchen apokryphen Schriften eine beträchtliche Anzahl theologischer, philosophischer, grammatischer Werke, welche Sarcavag als „Livres subtiles“ bezeichnet. Es sind vorwiegend griechische, darunter 9 Schriften von Philo, 5 Bücher d. h. sämtliche Werke des Areopagiten, Einzelnes von Gregor von Nyssa, Basilius, Euagrius, Epiphanius, Chrysostomus, Cyrill von Alexandrien; von syrischen Schriftstellern findet sich nur Ephraim; weniges von armenischen Schriftstellern wie Moses von Khorene, David etc.; unter den heidnischen Schriftstellern Aristoteles, Porphyrius, Proclus Diadochus etc. Der

Testamente und nicht auch auf die dritte Abtheilung, die Livres subtiles, bezieht, in welcher sich gleichfalls zu vielen Titeln solche Ziffern finden, wie die oben erörterten hinter manchen Schriften des atl. Kanons. Die Summe dieser Ziffern in der 3. Abtheilung übersteigt die Zahl 1000.

Zeit nach 500 gehört, soviel ich sehe, keiner der genannten Autoren an. Es war also eine zur Zeit Sarcavags recht alte Bibliothek, über welche er berichtet[1].

An der Uebersicht des NT's interessirt zunächst die äußerst seltene Ordnung der Evv.: Jo., Mt., Mc., Lc. Es ist die altegyptische Ordnung, cf. G. II, 371—374. 1013 f. Die im Dienst der fortschreitenden Verbesserung der armenischen Bibelübersetzung unternommene Studienreise des Moses von Khorene hatte vor allem Alexandrien zum Ziel[2]. Die Angabe, daß Lucas syrisch geschrieben habe, ist nach Analogie der anderen Fälle ein Ausdruck für die Tradition, daß er in Syrien und für Syrien geschrieben habe. Zu Grunde liegt die Tradition, daß Lucas ein Antiochener gewesen[3]. Daß er aber darum syrisch geschrieben, würde kein Syrer angenommen haben. Es ist überhaupt in allem wesentlichen nicht ein syrischer, sondern ein griechischer Kanon, welcher hier in armenischem Gewand vorliegt. Die Bemerkung hinter den katholischen Briefen ist bei aller Kürze und Sonderbarkeit unmisverständlich. Es ist ein Exemplar der katholischen Briefe nach der Ausgabe des Euthalius. Da nun dieser bei seiner Arbeit die AG. und die katholischen Briefe zusammengefaßt hatte, wird sich die Bemerkung auch auf die AG. mitbeziehen[4]. Die Ordnung der kath. Briefe ist die gewöhnliche griechische und auch diejenige des Euthalius (G. II, 376).

Die hinter der Apokalypse als ein Buchtitel figurirenden Worte *Il était parmi les frères* sind die Anfangsworte der Erzählung vom Lebensende des Johannes sowohl in der syrischen als in der armenischen Version[5]. Diesen Schlußtheil der alten

---

1) Daß auch die 3. Abtheilung von Sarcavag herrührt, zeigt die Unterschrift p. 25 „Fin des livres subtiles. Souvenez-vous de moi pécheur".

2) Moses III, 61. 62, cf. Joannes Eph. ed. Douwen et Land p. 103.

3) Cf. Forsch. I, 54 f. A. 3. Mechithar p. 62 sagt: „*Luc* écrit son évangile à Rome et l'achève à Antioche en langue syrienne".

4) Auf eine genauere Feststellung der Chronologie des Euthalius kann ich mich hier nicht einlassen. Mechithar von Aïrivank bemerkt hinter a. 402 und vor a. 424 p. Chr.: „Euthal d'Alexandrie règle l'index des écrits des apôtres et des actes".

5) Cf Apocr. acts of the apostles ed. Wright I, 65; II (engl. Uebersetzung), 61; Ecclesiae Ephesinae de obitu Joannis ap. narratio

Johannesakten haben die Armenier von den Syrern erhalten und nach dem Urtheil der Kenner noch im 5. Jahrhundert aus dem Syrischen übersetzt. Die Verbindung aber dieser Legende mit der Apokalypse stammt nicht von den Syrern, welche wenigstens zu der Zeit, in welcher die Legende von ihnen zu den Armeniern gelangte, keine Apokalypse hatten, sondern ist den Armeniern eigentümlich. Es ist dies das einzige ntl. Apokryphon, welches in den armenischen Bibelhandschriften regelmäßig im Anhang des NT's hinter der Apokalypse steht.

Beide Aufzählungen der Paulinen haben das mit einander gemein, daß sie den sogenannten 3. Korintherbrief hinter die beiden ersten Briefe gleicher Adresse ohne jede Unterscheidung von den übrigen stellen. Haben die Armenier nicht nur dies Apokryphon, sondern auch dessen Stellung hinter den kanonischen Korintherbriefen von den Syrern empfangen (G. II, 592—611. 1016 ff.), so weist uns der von Sarcavag vorgefundene und mit den entsprechenden Büchern selbst verglichene Katalog auch hiedurch in die Werdezeit der armenischen Bibel. Wie dunkel ihre Geschichte zur Zeit noch ist, so steht doch soviel fest, daß der Einfluß der syrischen Kirche auf die Gestaltung der armenischen Bibel der allerersten Zeit angehört und im Laufe des 5. Jahrhunderts immer mehr hinter dem übermächtigen Einfluß der griechischen Kirche zurückgetreten ist. An der ersten Liste der Paulinen ist ferner auffällig das Fehlen von Eph. und Philipp. Der Ausfall kann doch nur mechanisch verursacht sein. Standen Philipp. Eph. vor Philemon, oder Eph. Philipp. hinter Philemon, so konnte das Auge des Schreibers Philemon und Philipp verwechseln und dadurch der Verlust der beiden Titel entstehen. Das Princip der Anordnung, welches kräftig genug war, die beiden Timotheusbriefe auseinanderzureißen, kann nur ein historisches gewesen sein. Die eben erwähnte Ungewißheit über die Stellung von Eph. Philipp. verdunkelt die Sache kaum. Mögen die beiden Titel vor oder hinter Philemon ausgefallen sein, so bleibt doch deut-

ex versione armeniaca saeculi quinti ed. Catergian, Viennae 1877; meine Acta Joannis p. 239, 1 mit den Noten, auch Gesch. d. K. II, 593 A. 1.

lich, daß die Briefe von 1 Thess. — Gal. von Paulus im Stand der Freiheit, die übrigen in der Gefangenschaft geschrieben sind. Ebenso hatte seiner Zeit Marcion getheilt (G. II, 347). Unter den Gefangenschaftsbriefen aber gebührte dem 2 Tim. jedenfalls die letzte Stelle. Innerhalb der ersten Gruppe schließt sich an Rom. naturgemäß Hebr. an, da man im Altertum aus Hebr. 13, 24 gewöhnlich schloß, daß dieser Brief in Italien geschrieben sei. An die Erwähnung des Timotheus Hebr. 13, 23 schloß sich passend 1 Tim., an diesen wegen der Gleichartigkeit der Adresse und des Inhalts Tit. Daß Gal. in der ersten Gruppe den Schluß bildet, ist auffällig, da Gal. sonst gewöhnlich viel weiter vorne steht[1]. Uebrigens bildet Gal. 6, 17 den passenden Uebergang zu den Urkunden der Leidenszeit des Paulus, welche die zweite Gruppe bilden. Die zweite Liste der Paulinen bietet die etwa um die Mitte des 3. Jahrhunderts aufgekommene, und seit der Mitte des 4. Jahrhunderts überall herrschend gewordene Ordnung (G. II, 355. 358 f. 363). In Bezug auf Hebr. folgt sie dem Brauch der alexandrinischen, nicht dem der antiochenischen und der syrischen Kirche (G. II, 358 A. 3; S. 359 A. 1). Aber auch in dieser Liste findet sich der apokryphe 3. Kor., und auch die hier wiederkehrende Bezeichnung des Titus als Kreter zeigt, daß sie auf armenischem Boden modificirt worden ist. Wer der Clemens sein soll, welcher die Liste fand, weiß ich nicht[2]. Daß Sarcavag oder der Verfasser des von ihm vorgefundenen Katalogs an den berühmten Alexandriner gedacht hat, läßt

---

1) Cf. G. II, 344. 346. 355 cf. jedoch Theodor von Mopsuestia ebendort S. 360 A. 2.

2) Doch ist richtig, daß die Späteren unter dem Namen Clemens regelmäßig den Alexandriner verstehen (Forsch. III, 58 A. 1). Abgesehen von Clemens Romanus ist er der einzige griechische Schriftsteller dieses Namens bis auf den Hymnendichter Clemens aus der Zeit des Theodor von Studium (Pitra, Anal. II, 166. 180. 181). Man hat dem Alexandrinus auch ziemlich viel angedichtet (Forsch. III, 34 f. 47—61), unter anderem die Anfertigung und Interpunktion von Bibelhandschriften (Anastasius Sinaita griechisch bei Pitra, Anal. II, 208). Möglich ist also, daß man den Armeniern, die nach Alexandrien kamen, aufband, Clemens sei der Urheber der dortigen Ordnung der Paulinen.

sich nicht beweisen. Nur wenn er sagen wollte, daß Clemens der Erfinder dieser Ordnung gewesen sei, könnte eine Tradition des Inhalts, daß die alexandrinische Ordnung des 4. Jahrhunderts und der Folgezeit von dem berühmten Clemens herrühre, zu Grunde liegen. Glaubwürdig wäre diese Ueberlieferung, auch abgesehen von dem 3. Kor. nicht; denn wenn wir auch die Ordnung, in welcher Clemens die Paulinen behandelt hat, nicht genau bestimmen können, so ist doch äußerst unwahrscheinlich, daß er den Hbr. an den Schluß der Gemeindebriefe, statt nach der alten egyptischen Sitte unmittelbar vor oder hinter Gal. gestellt haben sollte[1].

Daß Sarcavag oder vielmehr der von diesem reproducirte Katalog die sonst unerhörte Ordnung der Paulinen voranstellt und die gewöhnliche folgen läßt und zwar, wie es scheint, diese als den Fund oder die Erfindung eines einzelnen Gelehrten, macht den Eindruck hoher Altertümlichkeit. Daß er zum Schluß auch liturgische Schriften[2] als Bestandtheil des NT.'s anführt, hat seine Analogie in einem wahrscheinlich aus dem Orient stammenden lateinischen Katalog[3].

An der atl. Liste bemerkt man eine noch auffälligere Nichtunterscheidung des sonst für kanonisch und apokryph Geltenden. An den Pentateuch und die historischen Bücher bis zu Ezra-Nehemia schließen sich nicht nur die 4 Makk. ohne Andeutung eines Unterschiedes an, sondern sofort auch „Joseph oder der Hohepriester Caliapha" (= Kajaphas), d. h. die jüdischen Antiquitäten und der jüdische Krieg des Josephus, welcher nach einer wohl von den Syrern stammenden Tradition mit dem Kajaphas des NT.'s identificirt wurde[4]. Er be-

---

1) Cf. Forsch. III, 148 f., über die wunderliche Stellung der Pastoralbriefe ebendort S. 150, ferner G. II, 353 A. 1. 2; S. 361.

2) Die Blüthe des „Philosophen" David setzt Samuel von Ani um 490 p. Chr., den Patriarchat des Johannes Mandagouni a. 485—496, den Tod Sahags und Mesrob's a. 467. Von David werden auch in der 3. Abtheilung, unter den „Livres subtiles" noch zwei philosophische Werke: „Les définitions" und „Les substances" angeführt.

3) Cf. G. II, 285. 288. Weniger vergleichbar ist die tendenziöse Einreihung der Constitutiones apost. unter die ntl. Schriften im 85. apost. Kanon G. II, 193, cf. auch S. 295 aus Johannes von Damaskus.

4) Jos. antiqu. XVIII, 2, 2 Ἰώσηπος ὁ καὶ Καϊάφας. Assemani,

schließt die Reihe der atl. Historiker. Eine neue Gruppe, deren Anfang deutlicher ist als der Schluß, beginnt mit den 3 Apokryphen Enoch, Testamente der (12) Patriarchen und „Gebete der Aseneth". Letzterer Titel scheint eine Vermischung des „Gebets Josephs" mit der romanhaften Geschichte seines Weibes Aseneth zu sein[1]. Ist dem so, so haben wir hier die drei ersten Nummern jener um 400–450 in Palästina entworfenen Apokryphenliste, welche ich im vorigen Abschnitt zu reconstruiren versuchte (oben S. 136 Nr. III). Es folgen die Antilegomena oder deuterokanonischen Bücher, Tobias, Judith, Esther (oben S. 136 Nr. II), an welche sich noch ein „Ezra-Salathiel" anschließt d. h. wahrscheinlich der Ezra I der Septuaginta und Ezra III der Vulgata[2]. Es folgen 8 kanonische Titel in wunderlicher Ordnung bis zu Daniel, „die 12" d. h. die kleinen Propheten zwischen Job und Psalmen gestellt. Was weiter folgt, sind wiederum Apokrypha. Die hier genannten Paralipomena sind nicht die Bücher der Chronik, welche schon vorher hinter den Königen genannt waren. *Παραλειπόμενα* ist ein ziemlich vager Titel für allerlei Nachträge und Ergänzungen zu den Hauptbüchern. In einer armenischen Bibel in Wien schließen sich an ein vollständiges AT unter diesem Titel die Testamente der 12 Patriarchen an[3]. Diese können hier nicht gemeint sein, da sie vorher unter deutlichem Titel verzeichnet stehen. Da die letzten 9 Titel der Liste mit Ausnahme des vorletzten eine Ziffer hinter sich haben, welche die Tage an-

---

Bibl. or. II, 165 bezeichnet dies als eine bei den Jakobiten herrschende Meinung und theilt mit, was Dionysius Barsalibi dagegen sagt. Auch Mechithar von Aïrivank in seiner Liste der Historiker p. 25 nennt „Josèphe i. e. Caïapha".

1) Gen. 41, 45. Fabricius, Cod. pseudepigr. VTi I², 775; II, 85. Das Buch ist nach Dillmann, Prot. RE. XII², 366 „auch syrisch vorhanden (Rosen, Cat. codd. syr. musei brit. p. 82), wahrscheinlich auch äthiopisch (Dillmann, cat. codd. aeth. musei brit. p. 4)".

2) Tischendorf I, 578; Lagarde I, 487; Fritzsche p. 1.

3) Nach Jakob Dashian, Katalog der armenischen Hss. der Hofbibliothek zu Wien (1891) enthält Cod. arm. 11 fol. 528—540 „Paralipomena d. h. die bekannten apokryphischen Testamente der 12 Patriarchen". Die ausführlichere, armenisch abgefaßte Beschreibung p. 17—20 gibt unter anderem die Schlußworte dieses Buchs.

zeigen, während welcher sich Sarcavag mit der Lesung und Vergleichung der einzelnen Schriften beschäftigt hat, drängt sich die Vermuthung auf, daß der drittletzte und der vorletzte Titel zusammen einen einzigen bilden: „Les Paralipomènes au sujet de Jérémie, Babylone". Es unterliegt wohl keinem Zweifel, daß wir hier die *Παραλειπόμενα Ἱερεμίου τοῦ προφήτου*[1] vor uns haben. Daran schließt sich noch ein Buch „Mort des prophètes", wahrscheinlich das bekannte, dem Epiphanius zugeschriebene Buch.

Wenn erst hierauf schließlich Sirach folgt, so zeigt sich aufs neue, daß die Unterscheidung des Kanonischen von dem Apokryphen und dem in der Mitte zwischen beidem stehenden Dritten, welche in den griechischen Verzeichnissen seit dem 4. Jahrhundert regelmäßig, wenn auch in mannigfaltiger Form und Vertheilung zu finden ist, dem Armenier, welcher diese Liste aufgestellt hat, fremd war. Die Rücksichtslosigkeit, mit welcher hier Josephus mit Moses, Enoch mit Jesaja, Meßgebete armenischer Patriarchen mit den Schriften der Apostel auf gleiche Linie gerückt sind, wird auch durch die merkwürdige Thatsache nur bestätigt, daß die Bücher Koheleth und Hoheslied ohne Gnade aus dem AT. verbannt und mitten unter die „Livres subtiles" versetzt sind. Das altertümliche Gepräge des Ganzen und der Umstand, daß unter den zahlreichen gelehrten Werken der dritten Abtheilung keine einzige Schrift genannt wird, welche nach a. 500 entstanden ist[2], machen es mir wahrscheinlich, daß dieser von Sarcavag vorgefundene Katalog um 500—550 angefertigt worden ist.

---

1) Cf. The rest of the words of Barouch, a christian apocalypse of the year 136 A. D. ed. R. Harris. 1889. In Bezug auf den Titel ebendort p. 27. 47. Das wunderlich angehängte „Babylon" erklärt sich aus dem Inhalt dieses Buchs. Jeremias weilt mit den anderen Exilirten in Babylon.

2) Die jüngsten Namen sind Dionysius der Areopagit, Euthalius (um 450—460), die oben S. 155 A. 2 genannten Armenier und Proclus Diadochus († 485).

# Beigabe.

## Der griechische und der lateinische Henoch.

Durch Vergleichung eines Citats in der pseudocyprianischen Schrift ad Novatianum mit der äthiopischen Uebersetzung des Henochbuchs und dem Citat im Judasbrief habe ich vor einiger Zeit zu beweisen versucht, daß es im 3. Jahrhundert eine lateinische Uebersetzung des Henoch gegeben habe [1]. Dies ist in erfreulichster Weise bestätigt worden durch die Entdeckung und die neuerdings erfolgte Veröffentlichung eines großen Stücks des griechischen Henoch [2]. Ich stelle den neugefundenen griechischen Text mit den nothwendigen und selbstverständlichen Verbesserungen neben den lateinischen Text bei Pseudocyprian.

| | |
|---|---|
| *Ὅτι ἔρχεται σὺν τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ, ποιῆσαι κρίσιν κατὰ πάντων, καὶ ἀπολέσει πάντας τοὺς ἀσεβεῖς, καὶ ἐλέγξει πᾶσαν σάρκα περὶ πάντων τῶν ἔργων τῆς ἀσεβείας αὐτῶν, ὧν ἠσέβησαν, καὶ σκληρῶν ὧν ἐλάλησαν λόγων καὶ περὶ πάντων ὧν κατελάλησαν κατ' αὐτοῦ ἁμαρτωλοὶ ἀσεβεῖς.* | Ecce venit cum multis milibus nuntiorum, facere judicium de omnibus et perdere [3] omnes impios et arguere omnem carnem de omnibus factis, impiorum, quae fecerunt impie, et de omnibus verbis impiis, quae de deo [4] locuti sunt peccatores. |

Abgesehen von dem Eingang, worin das lateinische Fragment mit der äthiopischen Uebersetzung und dem Judasbrief gegen den griechischen Text übereinstimmt, haben wir bei Pseudocyprian eine ziemlich genaue Uebersetzung des jetzt wiedergefundenen Originals, und nicht ein Citat aus dem Judasbrief.

---

1) Gesch. d. Kanons II, 797—801.

2) Mémoires de la mission archéol. française au Caire IX, 1, 93—136 (a. 1892). Die oben mitgetheilte Stelle steht p. 112. Die Hs. scheibt *οτει . . . αγειοις . . . ασεβις και λενξαι . . εσεβησαν . . . αμαρτωλοι ασεβις.*

3) Der Lat. las also gegen das Zeugnis der Handschrift von Akmîm und der äthiopischen Uebersetzung *ἀπολέσαι* und *ἐλέγξαι.*

4) Lies *eo* statt *deo* cf. Gesch. d. Kanons II, 800.

# Die Apologie des Aristides

untersucht und wiederhergestellt

von

Reinhold Seeberg.

# Die Apologie des Aristides.

## I. Die Überlieferung des Textes.

Im Jare 1878 gaben die Mechitaristen ein Büchlein heraus, welches betitelt war: Aristidis philosophi Atheniensis sermones duo, ed. Mechitaristae (Venet. 1878). Treuer als die beigegebene lateinische Übersetzung des armenischen Textes in dieser Ausgabe es war, ist die deutsche Übersetzung, welche Himpel in der Theol. Quartalschrift (1880 S. 110 ff.) geliefert hat. Jene Veröffentlichung bot ein großes Fragment aus der von Eusebius erwänten Apologie des Aristides, sodann aber eine Predigt über Luc. 23, 42 f. Wärend letztere schnell und vielleicht vorschnell für unecht erklärt wurde, trat eine Reihe von Gelehrten für die wesentliche Echtheit des Fragmentes der Apologie ein (s. die näheren Nachweise in dem Artikel von Harnack PRE. XVII, 676 f.). Es hat heute kein Interesse mehr, auf jene Diskussion einzugehen, denn die glänzende Entdeckung von J. Rendel Harris, der im Frühjar 1889 in dem Katharinenkloster auf dem Sinai eine vollständig erhaltene syrische Übersetzung der Apologie des Aristides[1] aufgefunden hat, stellt es außer Frage, daß in der Tat jenes Frg. einen Teil der Apologie des alten Aristides ausmacht. Die Freude über diesen Fund wurde aber alsbald erhöht und doch auch getrübt durch die Entdeckung J. Armitage Robinsons, daß in der bekannten im Mittelalter soviel gelesenen Legende „Leben des Barlaam und Joasaph“ der griechische Text der Apologie oder doch große Fragmente desselben erhalten sind.

---

1) Veröffentlicht in dem 1. Heft des 1. Bandes der von J. Armitage Robinson herausgegebenen Texts and Studies (Cambridge 1891).

Besitzen wir nun auch des alten Aristides Werk in zwei, für einen wichtigen Abschnitt sogar in drei Relationen, so erhebt sich doch wieder bei den grossen Differenzen, welche diese Relationen aufweisen, die Frage, wo wir den echten Aristides zu suchen und ob wir überhaupt Aussicht haben ihn zu finden.

Mit einer an dem Entdecker wolverständlichen Zuversicht trat Robinson sofort für die Ursprünglichkeit des in der Barlaamgeschichte aufbewarten Textes ein. Ihm folgte A. Harnack in zwei Artikeln in der Theol. Litteraturzeitung (1890 Sp. 301 ff. 325 ff.). Dem gegenüber versuchte ich in meiner Abhandlung „Die Apologie des Aristides“ (Neue kirchl. Zeitschrift 1891, S. 935 ff.) nachzuweisen, daß, abgesehen von etlichen Zusätzen und leisen Änderungen, der ursprüngliche Aristides in der syrischen Übersetzung erhalten sei, und daß der griechische Text der Barlaamslegende nichts anderes als eine abkürzende Bearbeitung jenes ursprünglichen Textes sei. In einer bald darauf erscheinenden Recension sprach sich Th. Zahn in demselben Sinn aus, nur noch energischer für den Syrer eintretend (s. Theol. Litteraturbl. 1891, Sp. 1 ff.). Seither hat auch A. Hilgenfeld seine Zustimmung zu der höheren Ursprünglichkeit des syrischen Textes ausgesprochen (Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1892, S. 103 ff.), in demselben Sinn hat sich auch Egli geäußert (in derselben Ztschr. 1892, S. 99 ff.); dagegen hat R. Raabe sich im Wesentlichen wieder für den ursprünglichen Charakter des Textes im Barlaam erklärt (Die Apol. des Arist. aus dem Syrischen übersetzt und mit Beiträgen zur Textvergleichung und Anmerkungen herausgegeben, in Texte u. Unters. IX, 1, S. 1—97)[1]. Dieses ist augenblicklich der Stand der Frage. Ich habe nun auf den folgenden Blättern den Versuch gemacht, mit Benützung des vorhandenen Materials, die Apologie des Aristides wiederherzustellen, soweit die griechischen Fragmente die Möglichkeit dazu gewären. Es hat sich mir dabei der Ansatz, welchen ich vor Jaresfrist machte, wesentlich bestätigt, nur daß ich jetzt in noch höhe-

1) Die Arbeit Raabe's kam mir erst in die Hände, als die meinige so gut wie vollendet war; es konnte daher nur hie und da noch nachträglich auf sie Bezug genommen werden. Seither hat noch Schönfelder in der Theol. Quartalschr. 1892, S. 531—557 eine deutsche Übersetzung des syr. Textes der Apol. geliefert.

rem Maß für die Ursprünglichkeit und Integrität des Textes in der syrischen Übersetzung einzutreten in der Lage bin. Der Nachweis für die Berechtigung dessen wurde in dem dem Text beigegebenen kritischen Commentar eingehend zu erbringen versucht. Hier kann es daher nur meine Aufgabe sein, auf Grund jener Arbeit die Grundsätze darzulegen und zu veranschaulichen, welche mich geleitet oder sich mir ergeben haben. Für Einzelheiten sei daher auf den textkritischen Commentar im Folgenden verwiesen. Es hat nach der Lage der Dinge keinen Sinn, die Frage nach der Echtheit des überlieferten Werkes zu stellen. Nur die Frage nach der Integrität des uns überlieferten Textes kommt in Betracht.

1.

Besitzen wir den ursprünglichen Text des Aristides, und in welcher der vorhandenen Textrecensionen liegt er vor? Auf den ersten Blick ist klar, daß S und A[1] einen nahe verwandten Text bieten, sowie daß die Ursprünglichkeit hiebei auf Seiten von S liegt.

Gleich hier muß nun aber festgestellt werden, daß die Abweichungen bei S im Verhältnis zu G, angenommen daß dieselben sich als Zutaten zu dem Original erweisen lassen, nicht dem syrischen Übersetzer ihre Existenz verdanken, sondern zurückgehen würden auf eine griechische Recension des ursprünglichen Aristides, welche die Grundlage für S und A hergegeben hätte. Der Beweis dafür ist sehr einfach zu erbringen. A wäre jedenfalls später als S, gesetzt den Fall, daß S den Text bearbeitet hätte, nun ist aber A eine Übersetzung aus dem Griechischen (vgl. unten), also wäre nicht der syr. Übersetzer der Interpolator, sondern schon die griechische Vorlage, die er mit A teilt, war interpolirt. Dazu kommt, daß in Stücken und Stellen, welche bei G fehlen, sich deutlich bei S die griechische Grundlage erkennen läßt. Eine Stelle wie I, 2, welche erst durch Rückübersetzung in das Griechische verständlich wird, kommt hier freilich nicht in Betracht, da

1) In Folgendem wird mit G der Text der Barlaamgeschichte, mit S die syrische Übersetzung resp. der derselben zu Grunde liegende griechische Text und mit A die armenische Übersetzung, welche, da ich des Armenischen nicht kundig bin, in Himpels oder Conybeare's (s. unten) Übersetzung (= A*) citirt werden.

man geneigt sein wird, hier eine Auslassung durch G zu constatiren. Wohl aber entscheidet die Form ܡܢ ܦܠܘܛܘܢܘܣ (XI, 6), welche deutlich ein ὑπὸ Πλούτωνος voraussetzt und sich in einem Abschnitt findet, der, falls S überhaupt größere Zusätze gemacht hat, fraglos S auf die Rechnung zu setzen ist. Ebenso wol ܠܘܬ ܐܒܗܝܗܘܢ (XII, 2, wo keine Parallele bei G). Hieraus folgt, daß, wenn S eine Bearbeitung ist, nicht der Übersetzer sie vornahm, sondern ein griechisch schreibender Schriftsteller. An diese Vorlage der syr. Übersetzung ist daher in diesem Abschnitt bei S zu denken, wo der Zusammenhang nicht etwa — wie im nächsten Abschnitt — eine Beziehung auf die Übersetzung selbstverständlich macht.

Aber wie verhält sich nun G zu S? Manches scheint bei flüchtiger Erwägung für die größere Ursprünglichkeit von G zu sprechen. G ist vor Allem kürzer. Rechnen wir den Raum, welchen der kritische Apparat in dem Abdruck von Robinson fortnimmt, wegen der Umständlichkeit der syrischen Redeweise zu G hinzu, so umfaßt G $12^1/_4$ Seiten, dagegen S (in der Übersetzung von Harris) 17 Seiten. Dazu kommt, daß, von Einzelheiten abgesehen, G sich im dogmatischenCharakter sowie in der Darstellungsweise deutlich von den von dem Verfasser des Barlaamromans selbst componirten Reden und Lehrdarstellungen, welche der Situation sehr wenig angemessen sind, unterscheidet, vgl. c. 15 p. 110 (Robinson) mit Vita Barl.[1] col. 1028 f. 1047. 1078. 905 A. 945. 1028 A. 916 A. 911 D. 912. 1077 BC. Entscheidend aber sind diese Beobachtungen natürlich in keiner Weise[2].

Fassen wir nun den Text von G etwas genauer in das Auge. Durch den christlichen Mönch Barlaam ist Joasaph, der Sohn eines indischen Königs, zum Christentum bekehrt worden. Um ihn von der neugewonnenen Überzeugung abzubringen, wird ein heidnischer Einsiedler, namens Nachor, der

---

1) Da leider auf der hiesigen Universitätsbibliothek der 4. Band von Boissonade's Anecdota fehlt, so bin ich genöthigt, die Vita Barl. im Folgenden nach Migne's Nachdruck (Ser. Gr. tom. 96) zu citiren.

2) Es lont vielleicht angemerkt zu werden, daß bereits J. H. Chr. Schubart in seiner sehr eingehenden Recension der Boissonadeschen Edition der Histor. Barlaami (Wiener Jarbücher der Litt. 1833. 1835. 1836) von der Rede Nachors urteilt, sie sei „vielleicht der anziehendste Teil des ganzen Buches" (ib. 1836, S. 177).

in Gestalt und Redeweise dem Barlaam zum Verwechseln änlich ist, ausfindig gemacht, welcher in öffentlicher Versammlung sich (als vermeintlicher Barlaam) gegen das Christentum aussprechen soll. Eine Drohung des Prinzen, der in Folge eines Traums das Gaukelspiel durchschaut, bewirkt nun das Wunder Bileams oder seiner Eselin, wie der Erzäler sagt (col. 1105 extr.), an Nachor. Er redet, und was er sagt, ist wesentlich die Apologie des Aristides. Es ist ein feiner Zug, daß der Erzäler für diese wunderbare Rede ein altehrwürdiges Werk verwendet.

Aber er bleibt bei dieser Verwendung der in dem Roman gegebenen Situation durchaus treu. Der Apostel, welcher das Gebiet der Inder bereist hat, wird erwänt (Robins. p. 15, s. zu II, 8; es ist Thomas 864 A), auf die Bekehrung des Königssones wird angespielt (XVI, 3), die *σοφοί* des Königs, welche der Sitzung beiwonen (1101 BC; 1104 A), kommen vor (XVII, 6). Wo S mit „ihr“ redet, bleibt G bei der Anrede des Königs (XVI, 5 init.). Die Eigenschaften Gottes kürzte G (I, 3—6) auf das äußerste ab, sich selbst dabei durch den Anfang von c. II verratend, weil in den Unterweisungen des Barlaam davon bereits genügend geredet worden war.

Doch das können nur selbstverständliche Zutaten und Abänderungen von G sein. Einen anderen Eindruck macht schon eine weitere Reihe von Einzelheiten. G drückt sich zarter aus als S. Für die Besudelung von Wasser und Erde durch die Excremente von Mensch und Tier bei S spricht G nur von *φυρομένην* und *μιαίνεται* (IV, 2; V, 2). Ein Paradoxon wie S es VIII, 2 bietet (daß grade die Weisheit der Hellenen Grund ihres Irrtums ist), plattet sich bei G zu einem *σοφοὶ λέγοντες εἶναι* ab. Mythologische Irrungen, wie daß Zeus der Stier der Pasiphae war (IX, 7), oder daß Zeus als Mann zur Antiope gekommen (IX, 7), oder daß Hephästus wegen eines Lacedämoniers bestraft worden sei (X, 5), corrigirt G oder läßt sie fort. Andererseits bietet er S gegenüber auch präcisere Ausdrücke, deren Fortlassung oder Umformung durch S ganz unverständlich wäre, wie etwa daß Hermes ein Dieb gewesen (X, 3), oder er macht etwas deutlicher, wie etwa daß die Juden *καὶ νῦν* Einem Gott dienen (XIV, 2). Verrät sich in diesem Fall eine genauere Kunde, als sie S besaß, so begegnen uns doch auch Fälle, wo G sicher die Vorlage von S las, one sie aber zu verstehen, so wenn er (XII, 2)

das Suchen der Isis nach dem Osiris in die Zeit verlegt, bevor sie seinen Sarg gefunden hatte, oder wenn er (XII, 8) den Gedanken, daß die ägyptischen Götter sogar von ihren göttlichen Genossen vernichtet werden, so wiedergab, daß sie von anderen Menschen (als ihre Verehrer) verzehrt werden. Oder wie deutlich verrät sich die ändernde Hand bei G, wenn er VIII, 5 nicht von „so beschaffenen" Göttern, wie S, spricht, sondern, weil er das große vorhergehende Stück über die Art der heidnischen Götter (§ 2. 3) bereits früher verwertet hat, nur schreibt: *μὴ ὄντας*? Oder wie begreiflich ist es, daß G aus den Hungersnöten zwischen *πόλεμοι* und *αἰχμαλωσίαι*: *σφαγαί* gemacht hat? Und wie sicher wird man XI, 1 fin. urteilen dürfen, daß *ἐπενδεής* eine Abkürzung von G ist gegenüber dem „des Lones bedürftig" bei S. Wie G hier eine allgemeine Formel an die Stelle eines konkreten Urteils gesetzt hat, so bleibt er in der Darstellung gern einmal gebrauchten Formeln treu. Das Anwenden der Schablone, jenes sichere Merkmal des Fälschers, ist ihm wohl vertraut. Arist. selbst ist, wie seine Ausdrucksweise in der Einzeldarstellung der griechischen Götter zeigt, kein beweglicher Geist gewesen, und sein Übersetzer hat sich auch nicht die Mühe genommen, für synonyme griechische Ausdrücke nach verschiedenen syrischen Wörtern zu suchen (vgl. die Übersetzung von *ἀντιλαβέσθαι* XII, 4; *ῥύσασθαι* XII, 5. *εὐπόρησε* XII, 5. *παρεισάγεται* IV, 6). Wenn nun trotz dessen bei S Mannigfaltigkeit des Ausdruckes dort begegnet, wo G sich in der alten Schablone bewegt, so ist es klar, daß G geändert hat. Zu dem bei Besprechung der Elemente gewönlichen: Nicht Gott sind sie *ἀλλ' ἔργον θεοῦ* (IV, 3. V, 5. VI, 2) fügt S V, 2 fin. bei dem Wasser: „und ein Teil der Welt"; dagegen hat S V, 3 fin. jene ganze Phrase nicht, wol aber G. Auch hier ist handgreiflich die Ursprünglichkeit auf Seiten von S. Ebenso X, 8, wo S für das sonst für die Einfürung der Götter gebräuchliche *παρεισάγουσι*, „sagen" braucht, G aber bei jenem bleibt (ebenso XI, 4 Adonis, wärend XI, 3 S wie G *λέγουσι* haben) oder V, I, wo G ein *ὁμοίως* in der einfürenden Phrase, das dieselbe von den umgebenden Einfürungssätzen unterscheidet, gestrichen hat. Der kritische Commentar bietet eine Fülle einschlägiger Beispiele. Es genügt hier für uns, den Eindruck gewonnen zu haben, daß G nicht nur, wo die Situation des Romanes es er-

heischte, sondern auch anderwärts sich Eingriffe in den Text gestattet hat.

Dieses wird nun vollends deutlich, wenn man, von einzelnem absehend, die Darstellung selbst mit der bei S vergleicht. Obenan ist da die Schilderung der Christen c. XV—XVII zu erwänen. Die vielen lebenswaren und -warmen Züge, welche alle die Merkmale des Altertums so deutlich an sich tragen, hat G fortgelassen, er verstand sie eben nicht mehr. Wozu sollte er erwänen, daß die Christen die Pfänder zurückgeben (XV, 4), daß sie Götzenopferfleisch nicht essen (§ 5), daß ihre Weiber und Jungfrauen rein und sanftmütig sind (§ 6), daß sie sich selbst ihrer Sklaven in Liebe annehmen und sie als Brüder behandeln (§ 6), oder welches Interesse hatte es für ihn, die Fürsorge der Christen für die um des Glaubens willen Gefangenen oder für das Begräbnis der Ihrigen (§ 8) zu schildern, und was wußte er aus dem Zuge, daß die Christen um der Armen willen sich selbst Fasten auferlegen (§ 9), zu machen? Oder man vergleiche nur die Weise, in welcher S den König auf die christlichen Schriften hinweist und die Objektivität seiner Berichterstattung, die Weltbedeutung der Christen betont (XVI, 1. 3f. 5f.), mit den farblosen Worten, die G dafür bietet, um den Unterschied zu empfinden zwischen der Rede eines Mannes, der dem furchtbaren Ernst der Wirklichkeit gegenüber nach überzeugungskräftigen überredenden Worten ringt, und den Worten des Romanschreibers, der seine Leser erbaulich unterhalten will. Man lese weiter die ergreifenden Worte über den Schmerz dessen, der auf sein früheres Sündenleben zurückblickt (XVII, 4), oder man vergleiche die Schlußworte (XVII, 8) bei S, den wirkungsvollen Abschluß mit dem Hinweis auf das nahe Gericht, mit der positiven Wendung bei G: ζωῆς ἀνωλέθρου δειχθείητε κληρονόμοι. Wer hier den absolut sicheren Eindruck der Ursprünglichkeit bei S und einer ziemlich mattherzigen Bearbeitung bei G nicht gewinnt, mit dem ist über kritische aber auch ästhetische Dinge überhaupt nicht viel zu reden.

Wir sind hiemit um einen wichtigen Schritt weitergekommen. In einem größeren Abschnitt hat S fraglos den ursprünglichen Text erhalten, hier ist G mit Sicherheit ein abkürzender Bearbeiter, der sich sehr große Freiheiten seiner Vorlage gegenüber erlaubte. Der Mönch von Jerusalem, dem es zuhöchst

ankommt auf die ὁμολογία τῆς ὀρθοδόξου πίστεως (1048 B), dann aber auf die Verherrlichung des Mönchs- und Einsiedlerwesens, das in den jetzigen Friedenszeiten der Kirche einen Ersatz für die Bluttaufe des Martyriums bietet (col. 964—965), diesem Schriftsteller waren die angefürten Züge Worte one Sinn und one Kraft, die nur schlecht sein Ideal vom Christentum ausdrückten, daher ließ er sie fort. Dagegen macht S hier den Eindruck völliger Integrität, kein Satz trägt Merkmale eines späteren Ursprungs an sich, kein Satz fällt aus dem Zusammenhang, und für fast alles besitzen wir Parallelen aus der Litteratur des 1. und 2. Jahrhunderts, s. die Noten z. d. St. sowie die Reproduktion des Zusammenhanges der Apol. im 3. Abschnitte. G. ist also nicht blos im Kleinen sondern auch im Großen sehr frei mit seiner Vorlage umzugehen im Stande gewesen. Auf treue Reproducirung derselben kam es ihm gar nicht an, sondern nur auf die passende Beziehung zu den Zwecken seines Romanes. Wer kann ihm daraus einen Vorwurf machen? Ja wäre es nicht im hohen Grade wunderbar, wenn G seine Vorlage anders behandelt hätte?

Es kann einen angesichts dessen durchaus nicht Wunder nehmen, wenn G ein großes Stück der Apologie einfach ausläßt, weil er es bereits früher verwertet hatte (s. zu VIII, 2. 3 vgl. V. B. col. 909 B). Er hatte ja an sich dem Buch gegenüber eine völlig freie Stellung, wie sich z. B. auch darin zeigt, daß er dem Abraham (col. 909 C) die Betrachtung c. I, 1. 2 zuschreibt, und ihn nach dieser stoischen Methode zum Glauben kommen läßt, oder daß er 909 A—C, Barlaam eine Rekapitulation von c. IV—XII in den Mund legt (vgl. die göttlichen Eigenschaften 905 A B). Aber auch das erscheint nur natürlich, daß der Erzähler hie und da Gedanken einer Orthodoxie in die Rede einflocht, welche der Vorlage fremd waren. Dies geschah besonders in dem Abschnitt über das Christentum. Aus der hebräischen Jungfrau wurde die παρθένος ἁγία; daß Christus Fleisch aus Maria annahm, konnte häretisch gedeutet werden, G schrieb γεννηθείς und fügte dem noch den auch anderwärts von ihm gebrauchten Zusatz ἀσπόρως τε καὶ ἀφθόρως (vgl. die Stellen im Krit. Comm. zu II, 6) hinzu. Der Tod Christi geschieht ἑκουσίᾳ βουλῇ. Für das ἐξεκεντήθη der Vorlage (II, 8) trat ein διὰ σταυροῦ θανάτου ἐγεύσατο (cf. Hebr. 2, 9). Hier, wo zwei Zeugen (S und A) G entgegentreten, ist

sein Verfaren besonders deutlich zu durchschauen. Wenn Arist. als Apologet es besonders geschickt zu machen denkt, indem er die Auferstehung mit einem „und sie sagen“ (II, 8) erwänte, so ließ G das natürlich fort. Wenn Arist. davon spricht, daß die Christen Gott den Schöpfer erkennen, so fügt G hinzu: *ἐν υἱῷ μονογενεῖ καὶ πνεύματι ἁγίῳ* (XV, 2). Den Gedanken, daß Gott keinen anderen Gott zum Genossen habe (XV, 2), läßt G als verfänglich bei Seite. Der Christen Gebote nennt er nach der zu allen Zeiten üblichen Weise *ἐντολαὶ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ*, wärend S von Gottes Geboten redet (XV, 3; anders § 9). Kurz eine, wenn auch sehr maßvolle orthodoxe Verbesserung des Arist. durch G steht ganz außer Frage.

Wenn man von hier aus auf den merkwürdigen Abschnitt blickt, den S über das Judentum bietet (c. XIV), so wird man von vornherein für S eingenommen sein müssen. S bietet einen überaus auffallenden Bericht. Was ihm an dem Christentum die Hauptsache war, das haben auch die Juden: die Erkenntnis des einen Gottes und die Liebe zu den Menschen. Anders lernte er es freilich nicht aus der Religionsurkunde der Juden; eine Notiz, welche er anderwärts gefunden, verwendet er dann, um den jüdischen Kultus als Engeldienst zu erweisen. Dagegen gibt G eine kurze Übersicht über die Geschichte Israels, das die ihm von Gott gesandten Propheten und Gerechten getötet hat und schließlich den Sohn Gottes dem Pontius Pilatus überlieferte und ihn zum Tode verurteilte, indem es sich gegen Gott undankbar erwiesen. An ihrer *παρανομία* sind sie zu Grunde gegangen. Lehrreich aber ist auch weiter der Vergleich der Darstellung bei G mit S. *Καὶ νῦν* (darüber wurde schon gesprochen) beten sie e i n e n Gott an. Wärend nun aber S die Juden dadurch ins Unrecht setzt, daß die Art ihres Kultus sie zu Engelanbetern macht, sagt der orthodoxe G: *ἀλλ' οὐ κατ' ἐπίγνωσιν· τὸν γὰρ Χριστὸν ἀρνοῦνται τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ καί εἰσι παρόμοιοι τῶν ἐθνῶν.* Deshalb also haben die Juden nicht die rechte Gotteserkenntnis, weil sie Christum nicht anerkennen, der doch Gottes Son ist. Das sind Gedanken, die immer wieder dem Judentum vorgehalten worden sind. Wer könnte nun wol auf den Gedanken verfallen sein, sie zu depotenziren bis auf den Rest bei S, oder richtiger so völlig Neues, Unerhörtes an die Stelle zu setzen? Etwa der Übersetzer S? Aber schon zur Zeit des Aphraates war solches zu schreiben un-

möglich (vgl. die Abhandlung über das Passah, den Anfang der Abh. über die Jungfräulichkeit, die Abh. gegen die Juden), ebensowenig in der Zeit Ephräms, cf. die Reden c. scrutat., serm. 3 Opp. VI, p. 200 E. gegen die Häret. Orat. 39, und sicher auch nicht später (vgl. z. B. Jakob v. Sarug in der Übers. v. Gedichten syr. Kirchenv. in der Kemptener Bibl. S. 272 ff.). Oder ging die Änderung von dem Bearbeiter, dessen Recension, wie man annimmt, S und A zu Grunde liegt, aus? Aber wann sollte dieser merkwürdige Mann gelebt haben? Als die geschworenen Feinde der Christen schildert das Martyr. Polycarpi die Juden (13, 1). Daß sie, weil sie Christum nicht haben und ihre eigenen Schriften nicht verstehen, die Christen hassen und verleumden, sagt Justin (Ap. I, 31. 36; Dial. 17. 39. 16. 108. 110. 134), ein töríchtes, hartherziges Volk sind sie (Dial. 123. 92 fin. 45. 53), das von jeher gegen Gott ungehorsam war (Dial. 102), das nur mit den Lippen Gott dient (Dial. 39) und sich's am äußerlichen Tun genug sein läßt (Dial. 14. 18. 92), das allezeit die Gerechten wie schließlich Christum verfolgt hat (Dial. 93 p. 340. 136 f). Das ist das vulgäre Bild vom Judentum. Aber auch im Zeitalter des Irenäus und Tertullian[1], des Hippolyt[2] und Origenes[3], des Cyprian[4] oder des Diognetbriefes[5], des Athanasius[6] oder Lactantius[7] oder des Epiphanius[8] und des Chrysostomus[9] war solch ein Urteil kaum denkbar. Aber es ist überhaupt unmöglich, daß S eine Korrektur von G ist, denn die Darstellung von S verrät völligen Mangel an eigener Kenntnis des jüdischen Volkes. Es ist ein tastender Versuch, auch über dieses Volk etwas zu sagen. Wer sich aber in dieser Lage befindet, der wird nimmermehr eine klar und konkret ge-

1) Vgl. z. B. Iren. adv. haer. IV, 12, 1. 4; 33, 1; 18, 4. Tert. Apol. 21. adv. Marc. III, 6. 23. ad. nat. I, 14; de praescr. haeret. 8 cf. adv. Jud. 13. Vgl. auch Minuc. Fel. Octav. 33.

2) De Christo et Antichr. 58 sowie Danielcomm. ed. Bratke p. 38, 33, vgl. damit das maßvolle Urteil Refut. IX, 30.

3) z. B. c. Cels. II, 38. 74. 5; VII, 41; VIII, 29.

4) Quod idola dii non sint 12. 13; de zelo 5 fin. Testim. I.

5) Ep. ad Diogn. 3. 5 fin. 4.

6) Orat. II c. Ar. 42 init. orat. I, 8 med.; de incarnat. 40.

7) Epitome 43. 48. 49.

8) Ancorat. 116.

9) In Rom. hom. 18. 19 vgl. die 8 Homilien wider die Juden.

zeichnete Darstellung, wie sie G hat, welche zudem der eigenen Tendenz des Autors durchaus gemäß war, ändern. Auch hier tritt also die Ursprünglichkeit von S mit aller Deutlichkeit der Bearbeitung, die G geliefert hat, entgegen.

An der Darstellung des Christentums wie des Judentums ist also G auf das sicherste als freier Bearbeiter zu erkennen.

Man hat sich nun aber auf ein Stück aus diesem Zusammenhange berufen, welches die höhere Autorität von G besonders stützen soll. Es ist der Abschnitt II, 6[1] (s. den Text nebst Apparat). Es ist nun richtig, daß G gerade hier wirklich Ursprüngliches bewart hat. S hat den Ausdruck γενεαλογοῦνται corrigirt in: „rechnen den Anfang ihrer Religion“, er hat ὁμολογεῖται durch „genannt“ wiedergegeben, er hat ἐν πνεύματι ἁγίῳ καταβάς geändert in „herabgekommen ist Gott vom Himmel“. Die erste Korrektur entsprang einem logischen Bedenken, die zweite ist einfach eine Nachlässigkeit, die dritte sollte dogmatischer Klarheit dienen. Aber dem gegenüber sind die Änderungen von G one Frage weit einschneidenderer Art. Zu Jesus Christus fügte G: τοῦ κυρίου; ἐν πνεύματι ἁγίῳ blieb erhalten, aber nur weil es fälschlich mit ὁμολογεῖται verbunden wurde, für die „hebräische Jungfrau“ trat die „heilige Jungfrau“ ein, für das Anziehen des Fleisches wurde das dogmatisch korrekte γεννηθείς, verstärkt durch ἀσπόρως τε καὶ ἀφθόρως gebraucht, er hat διὰ τὴν σωτηρίαν etc. hinzugefügt, er hat endlich den Satz: „und es wonte in eines Menschen Tochter der Son Gottes“ verändert in καὶ ἀνεφάνη ἀνθρώποις[2]. Dieses genügt, um zu zeigen, wie harmlos die Ent-

---

1) Vgl. Robinson S. 78 f.; Harnack, Theol. Littztg. 1890, Sp. 307.

2) Die Originalität der Wendung bei S scheint ihre Echtheit fraglos zu machen. Nun hat Robinson freilich hier G durch A unterstützen wollen. A liest nach der lat. Übersetzung: assumptaque humana natura semetipsum dei filium revelavit. Allein die Übersetzung ist hier wieder ungenau und daher irrefürend. Himpel übersetzt: und geoffenbart hat er sich in der menschlichen Natur als der Son Gottes, Conybeare: and was manifested in the nature of humanity the Son of God. Bei dieser Übersetzung liegt es nun sehr nahe, eine Umbildung von S durch A anzunehmen. A wie S reden davon, was in der menschlichen Natur geschehen ist, G weiß nur von einer Offenbarung an

stellungen bei S gegenüber den energischen Korrekturen bei G hier sind. Es war also berechtigt, wenn wir einiges aus diesem Stück oben zur Charakteristik von G verwandten.

Blickt man von dem so gewonnenen Urteil aus auf die Darstellung hin, welche G von der heidnischen Religion gibt, so kann man sich kaum der Gewalt des wider G gewonnenen Präjudizes entziehen. Indessen wäre es ja immerhin denkbar, daß G hier, wo er kein lebhafteres eigenes Interesse hatte, sich der Vorlage treu angeschlossen hat. Freilich steht dem entgegen, daß auch nicht zu begreifen ist, welches Interesse hier S. zu Interpolation und Bearbeitung sollte gefürt haben. Nun aber wird jene Möglichkeit sofort zu Schanden bei einer genaueren Vergleichung der Texte. Überall nämlich, wo Differenzen obwalten, ist es sofort deutlich, daß und warum G geändert hat. Sehen wir z. B. IX, 7 an, den Abschnitt über die Liebschaften des Zeus und die denselben entsprossenen Kinder. S erzält zunächst, in welcher Gestalt Zeus den betreffenden Weibern genaht ist, und erzält dann, welche Kinder er von den einzelnen hatte. G läßt die Namen der Mütter in dem zweiten Teil des Berichtes einfach fort. In § 8. 9 entwickelt dann S sehr ausführlich, welche sittlichen Folgen dieses Treiben des obersten Gottes bei den Menschen gezeitigt hat, G drängt das auf vier Zeilen zusammen. Einen Satz wie X, 9, daß Herakles Hassenswertes gehaßt habe, also dieses ungöttlichen Affektes fähig war, läßt G, weil er ihn nicht verstand, fallen. Einen Gedanken, wie XII, 9, daß die ägyptischen Götter anderen nicht helfen können, weil sie sich selbst nicht halfen, läßt G. fort, er war ja § 3—5 bis zum Überdruß wiederholt worden; und wieder dort (§ 3—5) hat G mit οὔτε-οὔτε einen Satz gebildet, der die Hilflosigkeit der Isis, des Osiris und des Typhon aussagt, wärend S jeden einzelnen besonders behandelt. Die Formel λέγοντες oder φασὶ nach dem παρεισάγουσι

---

die Menschen. Wäre G ursprünglich, so wäre die Ausdruckweise von A gar nicht zu erklären. Ist S ursprünglich, so begreift sich, wie die beiden dogmatisirenden Bearbeiter, wesentlich in der gleichen Richtung sich bewegend, zu ihrer Formulirung gelangten. Daß Gott in dem Mutterleib der Maria wonte, sagte S. A geht in der Richtung, welche der bekannte dem 4. Jarh. nicht fremde Textfehler in 1 Timoth. 3, 16 wies, G endlich ist in seiner Weise ganz frei verfaren.

(bei Einfürung der hellenischen Götter), welche fraglos echt ist, weil S sie zwar gewönlich, aber nicht immer, braucht (vgl. X, 7; XI, 3. 4. 5), hat G fortgelassen, sich aber dabei durch die Beibehaltung des φασὶ in dem ersten Fall, wo es ihm begegnete (IX, 6), verraten. Man vergleiche weiter die einzelnen Götterabschnitte; immer wieder ergibt sich auf das deutlichste die klare Tendenz von G, zu verkürzen und zusammenzuziehen. Wesentlich ebenso wie er die göttlichen Eigenschaften und das christliche Leben behandelt hat, geht er hier mit den griechischen Göttern um, nur daß hier die Vielheit der zu behandelnden Stoffe eine so straffe Zusammenziehung wie dort, unmöglich machte. Er ist dabei nicht ungeschickt zu Werke gegangen, den Stoff von S hat er wirklich im Grossen und Ganzen treu überliefert. Sein abkürzendes Verfaren schließt Zusätze, wo sie ihm als wirkungsvoll erschienen, nicht aus, so X, 8, wo er nochmals in der Kritik, darin übrigens einer sonst von S befolgten, aber gerade hier nicht beibehaltenen Gewonheit folgend, von Dionysos hervorhebt, er sei μαινόμενος, μέθυσος καὶ δραπετής gewesen. Aber im Übrigen bleibt es dabei, daß er die Tendenz zu kürzen befolgt hat.

Man könnte ja an sich den oft gebrauchten Grundsatz auch hier anwenden, daß nämlich die kürzere Darstellung die ursprüngliche ist. Doch dieser Grundsatz kann verständiger Weise nur dort angewandt werden, wo die längere Darstellung sich als tendenziös verrät, wo es ihrem Autor auf die Einfürung bestimmter neuer Gedanken ankam. Aber ein Verfaren, wie es S hier geübt haben müßte, wäre m. W. beispiellos. Erweiterungen, die keiner Tendenz dienen, die eben nur die Vorlage, nur etwas wortreicher, reproduciren, könnte doch nur ein moderner Feuilletonist, der zeilenweise bezalt wird, vornehmen; was aber einen alten Bearbeiter, der eine neue Ausgabe der Apologie des Arist. zu veranstalten hatte, zu dieser Methode sollte genötigt haben, ist absolut unbegreiflich. So muß es auch hier sein Bewenden dabei haben, daß G, den wir bereits mehrfach als Bearbeiter erkannt haben, auch in den mythologischen Partien sein Handwerk geübt hat. Die Einzelbetrachtung des Textes, wie wir sie weiter unten vorlegen, weist mit großer Sicherheit in allen Fällen S als die Vorlage nach, aus welcher sich der Text von G begreift.

Doch es bleiben uns, ehe wir zur Gewißheit gelangen, noch zwei Fragen zu besprechen. Nämlich erstens, zu welchem Urteil fürt uns die Betrachtung des Plus von ganzen Abschnitten bei G sowie die Fortlassung ganzer Stücke bei demselben, und zweitens, wenn auch hierin sich die Ursprünglichkeit von S herausstellen sollte, ist nicht die Anordnung der Schrift bei G treuer als bei S (und A) erhalten?

Abgesehen von dem Abschnitt über die jüdische Geschichte, von dem bereits die Rede war, hat G noch zwei größere Stücke vor S. voraus. Die Gegenstände der religiösen Verehrung der Barbaren (bei G: Chaldäer) sind die *στοιχεῖα*. S behandelt nun die Erde, das Wasser, das Feuer, das Wehen der Winde und die Sonne in einer Weise, welche sich mit G vielfach wörtlich berürt. Nun aber hat S zu Anfang vor der Erde den Himmel und zu Ende nach der Sonne noch den Mond in eigenen Abschnitten behandelt (vor IV, 2 und nach VI, 2).

Hat man die Tendenz auf Abkürzung bei G erkannt, so wirken diese Zusätze frappirend. Sollte S sie ausgelassen haben? Es läßt sich kein Grund dafür finden. Das Schema *στοιχεῖα* im strengen Sinn war durch Erwänung der Sonne ja doch durchbrochen. Zudem erwänt S selbst (VI, 3) Mond und Sterne. Ein derartiger Grund zur Auslassung kann also unmöglich wirksam gewesen sein. Mit keinem Wort verrät sich auch S als Fälscher. IV, 2 beginnt der Abschnitt sehr entsprechend dem Vorhergehenden mit *οὖν*. Das *δέ* bei G böte wenigstens eine gewisse Handhabe; das Raffinement, welches in dieser Verdrängung des *δέ* läge, wird man S schwer zutrauen. VI, 3 erwänt S in aller Kürze nicht blos den Mond sondern Mond und Sterne. Oder waren die Wiederholungen, welche die in Frage stehenden Abschnitte bei G boten, S langweilig und er ließ sie daher fallen? Aber S hat dafür kein so feines Sensorium gehabt, wie die lange Reihe der griechischen Götter, speziell das fragliche Stück XI, 5. 6, beweist. Und gesetzt, jene Annahme wäre zutreffend, wäre es wirklich verständlich, daß S grade den ersten Abschnitt fallen ließ, der zudem einen so schönen Gegensatz zur Erde bildete?

Aber läßt sich denn bei dem Verf. der Barlaamgeschichte ein innerer Grund denken, hier ein anderes Verfahren zu beobachten als bisher? Die Geschichte spielt in Indien, der Autor aber meinte zur Darstellung dortiger Verhältnisse, wie

schon die von ihm gebrauchten Namen zeigen, auch syrische und persische Farben verwenden zu dürfen. Zu diesem orientalischen Anstrich, den er dem Roman zu geben versucht (seine Chaldäer sind Perser, vgl. Zotenberg, Notices et extr. XXVIII, p. 58 f.), stimmt es nun auch, daß Nachor Himmel und Mond noch hinzufügt zu dem, was die Vorlage bot. Dafür aber, daß hier wirklich ein Zusatz von G, und nicht eine Fortlassung von S vorliegt, gibt es zwei kaum widerlegliche Beweise. Erstens ist nämlich der Abschnitt über die Elemente von dem Romanschreiber bereits früher verwertet worden. Dort nun hat er geschrieben: *οἱ μὲν τῷ ἡλίῳ καὶ τῇ σελήνῃ καὶ τοῖς ἄστροις (λατρεύοντες) . . . , οἱ δέ τῷ πυρὶ καὶ τοῖς ὕδασι καὶ τοῖς λοιποῖς στοιχείοις τῆς γῆς, ἀψύχοις καὶ ἀναισθήτοις οὖσι* (col. 909 A). Sein Exemplar des Arist. hat er hier zur Hand gehabt, denn wenige Zeilen darauf folgt ein wörtlich genaues Citat. Er nennt nun, oben anfangend und dadurch die Reihenfolge bei Arist. umkehrend, zuerst die Gestirne, wie sie gerade so S (VI, 2. 3) bietet, darauf folgt Feuer und Wasser und die Erde wird benützt, um mit ihr alle Elemente als Gegenstände heidnischer Gottesverehrung zu bezeichnen. Hier fehlt also nur das Wehen der Winde, das natürlich leicht fortgelassen werden konnte, — und der Himmel. Also las G. keinen Himmelsabschnitt in seinem Aristides. Daß er ihn hätte fortlassen sollen, ist im Zusammenhang jener Rede nicht wol verständlich.

Dieses Resultat wird zweitens bestätigt und zugleich auch für den Mondabschnitt der Beweis der Unechtheit erbracht durch die genaue Betrachtung des Textes der beiden fraglichen Stücke. Beide Stücke erweisen sich nämlich als geradezu sklavisch abhängig von dem Abschnitt über die Sonne sowie von dem Stück über den Menschen. Zumal das Mondstück ist fast eine Doublette zu dem Sonnenstücke. Die drei ersten Zeilen sind, abgesehen von dem einen Namensunterschied, Buchstaben für Buchstaben identisch. Die folgende Zeile findet sich wörtlich so bei der Sonne wieder. Dann folgen zwei Ausdrücke, welche bei der Sonne nicht stehen, dann ist für *ἐκλείποντα τοῦ φωτός* geschrieben: *ἐκλείψεις ἔχουσαν*. Der Schlußsatz ist wieder identisch, wie ihn übrigens G bei allen Elementen hat. Es ist nun wirklich nicht denkbar, daß Arist. sechs Zeilen geschrieben, die sich, abgesehen von zwei Vokabeln,

buchstäblich so in den vorhergehenden $7^1/_2$ Zeilen fanden. So sehr er sich wiederholt, so wäre dieses Verfaren beispiellos. Der Mondabschnitt ist sicher von dem Romanschreiber selbst verfaßt worden, oder er ist vielleicht gar erst von einem Abschreiber der Barlaamgeschichte fabricirt worden.

Änlich verhält es sich mit dem Stück über den Himmel. Der erste Satz ist aus dem Sonnenstück entlehnt. Daß er aus vielen Teilen besteht und deshalb auch Welt genannt wird, ist entlehnt aus dem Passus über den Menschen, wo G daher natürlich dieses fortstreichen mußte. Daß dieses aber der Zusammenhang ist und nicht umgekehrt S den Himmel plünderte, um den Menschen zu schmücken, beweist der Wortlaut: „besteht der Mensch aus den vier Elementen und aus Seele und Geist, und deshalb wird er auch Welt genannt". Dafür G vom Himmel: *καὶ ἐκ πολλῶν συνεστῶτα· διὸ καὶ κόσμος καλεῖται.* Es ist m.E. unfraglich, daß hier nicht aus dem allgemeinen *πολλά* die konkreten Stücke bei dem Menschen geworden sind — *πολλά* konnte ja auch von ihm sehr wol, one Veränderung, gesagt werden —, sondern daß das Umgekehrte der Fall ist, zumal wenn man die sich anschließenden Worte bei S (über den Menschen) beachtet: „und one einen von diesen vier Teilen besteht er nicht". Der folgende Satz *ἀρχὴν καὶ τέλος ἔχει* ist ebenfalls dem Abschnitt über den Menschen entnommen. Das folgende Stück, daß sich die Gestirne am Himmel ordnungsmäßig bewegen und dadurch Sommer und Winter hervorbringen, ist originell, aber die Wörter *δύνουσι καὶ ἀνατέλλουσι* entstammen wieder dem Stück über die Sonne. Auch hier liegt also starke Abhängigkeit von anderen Stücken vor. Das Verräterische ist dabei, daß die betreffenden Wendungen (bei S) dem Stück über den Menschen bei G fehlen. Da sie nun dort sicher ursprünglich sind, so hat G sie weggelassen, weil er sie bereits anderwärts verwandt hat. Man kann dem allerdings entgegenhalten, daß der Mensch bekanntlich *μικρὸς* oder *βραχὺς κόσμος*, nicht aber *κόσμος* schlechthin genannt werde, daß somit hier doch ein Anzeichen dafür vorliege, daß die betr. Sätze ursprünglich ihre Stelle im Himmelsstück gehabt haben. Dieser Einwand kann durch die Beobachtung verstärkt werden, daß *κόσμος* in der Tat auch als Bezeichnung des Himmels gebraucht wird (z.B. Plato Timäus p.28 B. 40 A.; Xenoph. Memorab. I, 1, 11; Diog. Laert. Vit. phil. VIII, 1, 25 p. 48).

Allein dieses reicht doch nicht hin, um die Ursprünglichkeit der Worte im Himmelsabschnitt zu erweisen, weil dieser Abschnitt ja auch von dem Sonnenstück abhängig ist und weil er auch sonst, wie gezeigt, dringend verdächtig ist. Dazu kommt, daß etwas wirklich Stichhaltiges sich gegen die Ausdrucksweise im Abschnitt über den Menschen bei S nicht einwenden läßt. War dem in philosophischer Terminologie nicht unbewanderten Verf. die Bezeichnung des Menschen als Mikrokosmos bekannt, so konnte er wol hier, wo es sich darum handelte, daß der aus den Elementen zusammengesetzte Mensch nicht Gott, sondern vielmehr Welt ist, nur das *κόσμος* aus jener Terminologie entnehmen; nicht darum, daß der Mensch eine Welt im Kleinen, sondern darum, daß er Welt ist, handelte es sich ihm. Daß aber der Bearbeiter G, dem es darauf ankam, möglichst aus altertümlichem Material den Himmelsabschnitt herzustellen, diese Worte für überflüssig bei dem Menschen und für passend bei dem Himmel hielt, versteht sich sehr leicht. — Somit ist erwiesen, daß die Stücke über den Himmel und den Mond nicht dem ursprünglichen Arist. angehört haben, sondern ein Werk des Romanschreibers sind.

Haben wir hier zwei Stücke als Zusätze von G mit Sicherheit erkannt, so fragt es sich weiter, wie es sich mit den beiden Abschnitten über Rhea und Kore verhält, welche S hat, die aber bei G spurlos verschwunden sind.

Was zunächst das Stück über Rhea anlangt, so kann man wider dasselbe geltend machen, daß es sich um Sagen orientalischer Herkunft handelt, welche S vielleicht für erwänenswert hielt, änlich wie der Syrer Tatian (Orat. c. 8); man kann sodann darauf aufmerksam machen, daß der ganze Passus nichts Originelles enthält, er läuft fast ganz parallel dem § 3 (Aphrodite): der irdische Liebhaber, die Klage, die Onmacht ihm, geschweige denn Anderen zu helfen. Der Schlußsatz, der dieses als „schimpflich“ bezeichnet, hat seines gleichen ebenfalls § 1. 2. Dem gegenüber ist aber zu sagen, daß des Kultus der *μήτηρ θεῶν λεγομένη* doch nicht ganz selten bei Griechen wie Römern Erwänung geschieht (Justin. Ap. I, 27; Theophil. ad Autol. III, 8; I, 9; Minuc. Felix Oct. 22 vgl. 6; Tertull. Apol. 15; Arnob. adv. nat. V, 6 ff.; Lactant. Instit. I, 21, 16; Augustin. de civ. dei VIII, 25 f.), sodann daß die hier gebrauchte Bezeichnung „Mutter der Götter“ selbst ihre Parallele in den

angefürten Stellen des Theophil. findet, daß aber andererseits, indem die Onmacht, nicht die Schamlosigkeit der Rhea und ihres Kultus betont wird, der Sache eine originelle Wendung gegeben ist, ferner daß nichts in unserem Abschnitt ein sonderliches Interesse oder eingehendere Kenntnisse verrät. Stammt dieser Absatz nicht vom Autor, der seine Lieblingsgedanken, daß die heidnischen Gottheiten kraft- und machtlose Wesen sind, abermals illustriren wollte, so ist nicht verständlich, wozu S ihn einschob. Hier lag keine Lücke vor, die man meinte ausfüllen zu sollen, wie G das durch die Abschnitte über den Himmel und Mond getan hat. Und um so weniger kann an Derartiges gedacht werden, da Rhea ja bereits einmal als Stammmutter der Barbaren erwänt wurde (II, 3). Ich glaube nicht, daß man dem Übersetzer oder einem Bearbeiter es zutrauen darf, daß er sie dann doch von sich aus zu einer griechischen Göttin stempelte. Es bleibt also nur übrig, auf die Willkür des Autors zu rekurriren.

Es ist nun aber weiter klar, daß § 5 steht und fällt mit § 6. Ist § 6 echt, so ist es auch § 5 und umgekehrt. Auf den Inhalt gesehen, ist § 6 ganz ebenso der Originalität baar wie § 5. Kore wurde von Pluto geraubt; die sich selbst nicht helfen konnte, kann Anderen erst recht nicht helfen. Zum Schluß wird der Gedanke, daß eine solche Gottheit sehr schwach sei, aus X, 1 wiederholt. Und doch ist dieser Abschnitt sicher nicht ein Produkt von S, sondern Übersetzung des Originals. Erstens begegnet uns eine neue Einfürungsformel, welche die fälschende Hand doch sicher nicht gebildet hätte (vgl. dagegen die — mit einer durch das Original gerechtfertigten Ausnahme XI, 3 — regelmäßige Wiederkehr des παρεισάγειν bei G), zweitens tritt hier zum ersten Mal eine Eigentümlichkeit des Originals, welche S bisher verwischt hatte, zu Tage. Wie § 2 zu Anfang die Artemis als θεά, zu Schluß aber als θεός bezeichnet hat (vgl. z. d. St.), so ist es auch in unserem Abschnitt der Fall. Schließlich aber ist es bei diesem Koreabschnitt vollends unbegreiflich, was einen Interpolator zu der Einfügung dieses Stückes hätte bewegen können. Ist nun aber § 6 sicher Werk des Autors selbst, so gilt dasselbe vom § 5. Alles spricht somit dafür, daß § 5 und 6 ursprünglich sind. G ließ die Abschnitte fallen, weil sie wirklich nichts Neues bringen und er überhaupt die Tendenz auf Kürzung hat, zu-

dem die Rhea unter den griechischen Göttern zu behandeln ihm überflüssig erschien.

Wir kommen nun zu der wichtigsten und einschneidendsten Differenz, welche zwischen S (A) und G besteht. Es handelt sich um die Anordnung der Apologie. Der Unterschied, der hier vorliegt, ist es vor allem Anderen gewesen, der dazu verleitet hat, die Ursprünglichkeit von S anzuzweifeln und G den Vorzug zu geben [1].

Dabei ist zuerst Folgendes in Betracht zu nehmen. SA haben die Darstellung des Christentums und Judentums so geteilt, daß die Genealogie der Juden und Christen am Anfang des Buches (II, 5. 6) gegeben wird, dagegen wurde die Charakteristik der jüdischen und christlichen Religiosität erst am Ende (XIV—XVII) geliefert. Dem gegenüber hat G die Genealogie der Barbaren und Griechen gestrichen und die Geschichte der Juden und Christen der Schilderung ihrer Religiosität vorausgeschickt (XIV init., XV init). G hat nun, wie früher (S. 169f.) gezeigt wurde, den Abschnitt über das Judentum entschieden sehr stark verändert. Ist es da nicht a priori warscheinlich, daß er es auch war, welcher dem Abschnitt eine neue Stellung gab? War er es, der eine andere Einteilung der Religionen aufbrachte, wie sich gleich zeigen wird, so begreift es sich, daß er, um der Mühe enthoben zu sein, für die Ägypter, die neu hinzukamen, eine Genealogie zu erfinden, jene Genealogie für die Heiden überhaupt fortstrich, woraus sich mit Notwendigkeit ergab, daß, da der genealogische Abschnitt einging, die Genealogie von Christen und Juden, die ihrem Inhalt nach notwendig stehen bleiben mußte, anderwärts untergebracht wurde. Das ist verständlich und stimmt ganz zu der Freiheit, welche G sich seinem Text gegenüber herauszunehmen pflegt.

Was könnte aber S zu einer Änderung jener Anordnung bei G bewegt haben? Wozu bedurfte es dieses genealogischen Abschnittes? Das über Christen und Juden zu Sagende war ja an seinem Platz, wozu sollte der spätere Autor, der praktische Zwecke mit seiner Arbeit nicht mehr verfolgte, jene Ordnung zerstören? Oder erschien ihm die Einsicht, daß die Barbaren von Kronos, die Griechen von Zeus und Hellen

---

1) Vgl. zum Folgenden meine oben (S. 162) citirte Abhandlung S. 947—957.

abstammen, so wertvoll, daß er die durch Mangel dessen entstehende Lücke ausfüllen zu sollen glaubte, auch um den Preis einer Umstülpung der ganzen Ordnung des Schriftwerkes?[1] Niemand wird das glauben können und niemand wird Analoges aus S beibringen wollen. Dann kann man — angesichts der bisherigen Entwicklung mit Sicherheit — behaupten, daß auch hier die Änderung auf G's Seite zu suchen ist.

Ein direkter Beweis für die Richtigkeit dieses Resultates findet sich VIII, 1 init. Hier sagt S: Laßt uns denn auch zu den Griechen zurückkehren (ܢܗܦܘܟ). Es folgt die Darstellung der einzelnen griechischen Götter. Die bloße Nennung der Ἕλληνες wie sie G in c. II bietet, bedingt kein „Zurückkehren", wohl aber die Genealogie, welche bei S (II, 4) zu lesen steht. Hiegegen kann man einwenden, daß G aber nur: ἔλθωμεν οὖν ἐπὶ τοὺς Ἕλληνας hat, daß also das ἐπανέλ-

---

1) So etwa denkt sich Raabe (Texte und Unters. IX, 1 S. 33) den Vorgang. S habe zu Eingang der Abschnitte über Juden und Christen die Genealogie vorgefunden und um der Gleichmäßigkeit der Behandlung willen gemeint, auch Barbaren und Griechen eine Genealogie geben zu sollen. Daß hiemit nicht das Geringste bewiesen ist, liegt auf der Hand, denn 1) lag ja, nach der von Raabe herübergenommenen Ansicht von Robinson und Harnack, die Aufgabe vor, eine Genealogie für Chaldäer, Griechen und Ägypter zu erfinden. Gesetzt nun aber, die Gestaltung des Textes bei SA wäre spätere Erfindung und SA habe die „Barbaren" erfunden, so ist doch unbegreiflich, warum nicht eine Genealogie der Ägypter, welche doch gesondert behandelt wurden, geliefert ist; 2) ist durchaus unbegreiflich, weshalb — vorausgesetzt die Richtigkeit jener Auffassung — dann eine Umstellung und gesonderte Behandlung der Genealogien erfolgte, zumal der Fälscher so herzlich wenig Gebrauch von seinen Genealogien machte. Es lag absolut kein Bedürfnis für die Genealogien vor, und aus der Fülle sicherer Erkenntnis, die sich zur Verwertung drängte, sind sie auch nicht producirt. Die im Text gegebenen Bedenken bestehen also in vollem Maße fort; 3) die Schwierigkeiten, welche die Genealogien bieten, sind schwerer begreiflich bei dem Korrektor, der durchaus keinen Grund hatte, sich in dieselben zu stürzen, als bei dem Autor, welcher eingangs die Elemente bieten wollte, aus denen die Ordnung seines Werkes sich versteht. Es ist nicht geschickt, daß Kronos und Rhea als barbarische und dann wieder als hellenische Gottheiten, daß Dionysos als Stammvater der Hellenen und dann wieder als Gott behandelt wird, aber ich vermag nicht einzusehen, warum das besser für den Fälscher als für den Autor passen sollte.

*θωμεν* eine Korrektur von S sein wird. Allein man übersehe nicht, daß eine Korrektur für S nicht nötig war, *ἔλθωμεν* paßte immer; daß aber G, bei einigem Nachdenken, korrigiren mußte. Und man beachte weiter, daß S an einer Stelle, wo eine derartige Rückbeziehung ihm viel näher liegen mußte, nämlich bei den Juden (XIV, 1 init.), bloß *ἔλθωμεν* gelesen hat, also nicht korrigirte. Mit größter Warscheinlichkeit liegt also die Korrektur auf Seite dessen, welcher derselben benötigte und nicht bei dem, welcher sie weder brauchte noch in einem analogen Fall entsprechend gehandelt hat.

Man hat nun freilich dem gegenüber eingewandt, daß die Aufforderung, „zur Geschichte der Juden" überzugehen (XIV, 1), auf das deutlichste beweise, daß also die Geschichte in diesem Zusammenhang erst folgen solle[1]. Allein ich habe schon früher darauf verwiesen, daß dieses ein Misverständnis ist, mit welchem Harris' Übersetzung den des Syrischen nicht Kundigen neckt. Das Wort ܫܪܒܐ ist, wie gesagt, da von „Geschichte" im Folgenden nicht die Rede ist, durch Sache, Angelegenheit zu übersetzen[2]. So darf es sein Bewenden haben bei dem oben Erkannten.

Doch der Haupteinwand ist ein anderer. Die Einteilung der Religionen und Völker bei SA sei verdächtig, ja unmöglich, wärend G Schönes und Zutreffendes biete (so Robinson, Harnack). SA unterscheiden Barbaren und Hellenen, Juden und Christen (II, 2). Dafür schreibt G: *Φανερὸν γάρ ἐστιν ἡμῖν, ὦ βασιλεῦ, ὅτι τρία γένη εἰσὶν ἀνθρώπων ἐν τῷδε τῷ κόσμῳ· ὧν εἰσι οἱ παρ' ὑμῖν λεγομένων θεῶν προσκυνηταὶ καὶ Ἰουδαῖοι καὶ Χριστιανοί· αὐτοὶ δὲ πάλιν οἱ τοὺς πολλοὺς σεβόμενοι θεοὺς εἰς τρία διαιροῦνται γένη Χαλδαίους τε καὶ Ἕλληνας καὶ Αἰγυπτίους. Οὗτοι γὰρ γεγόνασιν ἀρχηγοὶ καὶ διδάσκαλοι τοῖς λοιποῖς ἔθνεσι τῆς τῶν πολυωνύμων θεῶν λατρείας καὶ προσκυνήσεως.*

Hier sind also, sehr vernünftig, zuerst drei Gruppen unterschieden. Von Heiden, Juden und Christen hat man jederzeit reden können. Sodann werden unter den Heiden Chaldäer,

1) Harnack a. a. O. Sp. 328.

2) Vgl. meine Abh. a. a. O. S. 948 sowie die kritische Note z. d. St. Dem betr. syr. Wort hat im griechischen Original warscheinlich überhaupt kein Wort entsprochen.

Griechen und Aegypter unterschieden. So ergeben sich *τρία γένη*, wärend der Autor doch von fünferlei Religion reden kann. Diese Einteilung ist durchsichtig. Man fürt für sie weiter in das Feld, daß doch wirklich in c. XII die Aegypter behandelt werden, daß sie also auch in der Disposition nicht fehlen durften. Wie dieses letztere gegen die Einteilung von SA zu sprechen scheint, so auch vor Allem, daß nach üblichem Sprachgebrauch Juden und Christen auch zu den Barbaren gehören, ihnen also nicht entgegengesetzt werden können [1]. Dieses Alles ist nicht unrichtig, genügt aber keinesweges, um die Unechtheit von SA zu erweisen.

Die Dreiteilung der Menschheit (Heiden, Juden, Christen) ist dem 2. Jarh. freilich geläufig gewesen. (Schon 1 Cor. 10, 32; 2 Cor. 11, 26; Praedicat. Petr. bei Clem. Strom. VI, 5 p. 762 Potter. Tertull. ad nat. I, 7. 8. 20. Scorp. 10. Ep. ad Diogn. 1 cf. *τὸ τῶν εὐσεβῶν γένος* Melito bei Eus. h. e. IV, 26, 5; *ἄλλο γένος* Justin. Dial. 138 p. 486, *λαὸς ἕτερος* Dial. 119 p. 424 extr.). Aber daraus folgt natürlich nicht, daß Arist. sie hier hat anwenden müssen. Ebenso ist es richtig, daß wo Barbaren und Hellenen einander gegenübertreten, Christen (wie Juden) zu den „Barbaren" gerechnet werden müssen und ihre Lehre „barbarische Philosophie" genannt werden kann (z. B. Justin Ap. I, 5. Tatian Orat. 1 init. 21. 28. 30. 35. 42 etc. Melito b. Eus. h. e. IV, 26, 7. Clem. Strom. II, 2 p. 430 ff. Hippol. Refut. IX, 31 p. 492 ed. Duncker-Schneidewin cf. Porphyr. b. Eus. h. e. VI, 19, 7).

Aber was folgt hieraus? Allerdings lieben es christliche Lehrer, den Spottnamen der barbarischen Philosophie sich zur Ehre, den Hellenen zum Hon zu verwenden (vgl. besonders Tatian), aber die Christen als solche sind deshalb keinesweges Barbaren. Nachdem Justin Dial. 119 die Christen als *λαὸς ἕτερος* im Gegensatz zu den Juden bezeichnet hat, färt er fort: *Ἡμεῖς δὲ οὐ μόνον λαὸς ἀλλὰ καὶ λαὸς ἅγιός ἐσμεν. . . οὐκοῦν οὐκ εὐκαταφρόνητος δῆμός ἐσμεν οὐδὲ βάρβαρον φῦλον οὐδὲ ὁποῖα Καρῶν ἢ Φρυγῶν ἔθνη*. Die Christen sind also ein Volk in geistlichem Sinn, das Gott seiner Verheißung gemäß sich erschaffen, Abrahams Kinder, *ὁμοιόπιστον ἔθνος καὶ θεοσεβὲς καὶ δίκαιον* (ib. p. 428). Dieses Geschlecht hat

1) Vgl. Harnack Sp. 328.

an Christus seinen Stammvater (Ὁ γὰρ Χριστὸς . . . καὶ ἀρχὴ πάλιν ἄλλου γένους γέγονεν τοῦ ἀναγεννηθέντος ὑπ' αὐτοῦ δι' ὕδατος καὶ πίστεως καὶ ξύλου, Dial. 138 p. 486). Die Christen sind πᾶν γένος τῶν πιστευόντων ἀνθρώπων (Dial. 106 p. 378) sie sind τὸ τῶν θεοσεβῶν γένος (Melito bei Eus. h. e. IV, 26, 5), als ἡμέτερον γένος (Dial. 48 p. 164), stehen sie dem Geschlecht der Juden, das ein anderes Geschlecht (ὑμέτερον γένος) ist, gegenüber (Dial. 130 p. 464). Derselbe Justin, der die Teilung der Menschheit in Hellenen und Barbaren sehr wol kennt (Ap. I, 5; Dial. 117 p. 420), leugnet, daß die Christen ein βάρβαρον φῦλον sind, sie sind das aus Christus hervorgegangene ἄλλο γένος.

In genau demselben Sinn konnte Arist. die Christen — und mit ihnen zusammen das alttestamentliche Gottesvolk — entgegenstellen dem Heidentum. Man muß nämlich nicht außer Acht lassen, daß bei SA ebenso gut von einer Zweiteilung wie von einer Vierteilung gesprochen werden könnte: „Barbaren und Griechen, Juden und Christen“ schreibt S, hier jedenfalls ursprünglicher als A. Da steht dem Heidentum gegenüber das Doppelgeschlecht Juden und Christen, diejenigen, welche von dem waren Gotte etwas wissen und behalten haben (XV, 1; XIV, 2). Wie begreiflich wird nun die Bezeichnung „Barbaren und Hellenen“? Das sind die beiden Gruppen des Heidentums, wie sie schon Röm. 1, 14; Kol. 3, 11 erwänt werden.

Warum soll es nun unmöglich oder unwarscheinlich sein, daß Arist. so schrieb, wie wir es bei S. lesen? Der Mann, der schrieb: οἱ δὲ χριστιανοὶ γενεαλογοῦνται ἀπὸ Ἰησοῦ Χριστοῦ, hatte damit bereits angedeutet, welcher Art dieses γένος ist: ein „neues Volk“, mit dem sich Göttliches verbunden hat (XVI, 4), das „selig ist vor allen Menschen, welche auf der Oberfläche der Erde sind“ (XVII, 5) vgl. Sib. V, 248: Ἰουδαίων γένος. Der Gesichtspunkt, welchem er folgt, und sein Verständnis des Judentums sowie die Geschichte ließen ihn mit diesem „neuen Volk“ die Juden zusammenstellen, welche ja denselben Gott wie die Christen kennen [1]. Bildeten diese zwei γένη eine Einheit, so ließ sich kein passenderer Gegensatz auftreiben als das Paar: Barbaren und

---

1) Vgl. Justin. Dial. 11 init.: οὐδὲ ἄλλον μὲν ἡμῶν ἄλλον δὲ ὑμῶν ἡγούμεθα θεόν.

Hellenen, welches unter dem für Arist. maßgebenden Gesichtspunkt wiederum eine Einheit ausmachte (vgl. VIII, 2 init. XIII, 2. 9). An dieser Einteilung ist doch warlich nichts Auffallendes, geschweige denn Unmögliches. Ich vermag nichts zu sehen, was von alledem Arist. nicht hätte schreiben können. Sodann ist wirklich nicht erfindlich, warum ein späterer Fälscher eher auf diese Ordnung hätte geraten können als Arist. selbst. Was könnte einen solchen denn bewogen haben, für die „Chaldäer" die „Barbaren" einzusetzen und die Aegypter auszustreichen, obwol er selber die Absicht hatte, von ihnen zu handeln.

Wie einfach erklärt sich dagegen das Verfahren von G., wenn SA ursprünglich ist! Er fand in der Schrift die Aegypter vor und meinte, sie dürften daher auch in der Inhaltsangabe nicht fehlen. Setzte er sie nun dort ein, so paßte der allgemeine Ausdruck „Barbaren" daneben natürlich nicht mehr. Er fand eine Schilderung semitischen Naturdienstes und schrieb für Barbaren „Chaldäer". Für die Zweiteilung setzte er, der so anders über die Juden urteilte als S, die allzeit verständliche und populäre Dreiteilung von Heiden, Juden und Christen ein. Die Heiden aber konnte er nun unter dem Gesichtspunkt, wirklich ein Bild der Religiosität der antiken Kulturmenschheit zu zeichnen, behandeln. Es sind Nachkommen der drei Söne Noahs, sie sind die ältesten Völker und die Lehrmeister der Menschheit. Sind sie verurteilt, so ist, daß die Menschheit als ganze von der Warheit abgefallen, erwiesen[1]. Und dieses ist nicht eine bloße Vermutung, vielmehr spricht G. den ihn leitenden Gesichtspunkt klar und deutlich aus, wenn er diese Völker die ἀρχηγοὶ καὶ διδάσκαλοι τοῖς λοιποῖς ἔθνεσι etc. nennt. Dieses ist entscheidend. SA bieten nämlich nichts Analoges für diese Bemerkung. Im Hinblick darauf, was wir bisher über das Verfaren von S gehört haben, ist schlechterdings nicht anzunehmen, daß S die Worte fallen ließ. So gut man versteht, weshalb G. sie zur Motivirung der neuen Anordnung einschob, so schwer wird man sich ent-

1) Denselben Gesichtspunkt hat Hippolyt mehrfach in der Refutatio angewandt s. X, 1 p. 494. X, 30 p. 532, 54 (cf. Theophil. ad Autol. II, 33) X, 31 p. 536, 96. X, 34 p. 544, 20. X, 31 p. 534 vgl. dazu meine Bemerkungen a. a. O. S. 956.

schließen anzunehmen, daß SA sie einfach fortließ statt etwa eine naheliegende Modifikation vorzunehmen.

Kurz, so rätselhaft[1] der ganze Verlauf der Sache wird, wenn G. ursprünglich ist, so einfach und klar gestaltet sich Alles, wenn G — worauf uns Alles hinweist — auch hier als freier Bearbeiter eingriff, S aber die ursprüngliche Form aufbewart hat.

Indessen eine Schwierigkeit scheint noch zu bleiben. Die Ausfürung entspricht doch der Ankündigung bei S. nicht,

---

1) Eine Lösung des Rätsels, weshalb für die Dreiteilung die Vierteilung von dem angeblichen Interpolator eingefürt wurde, vermag ich, bei dem besten Willen, auch bei Raabe nicht zu entdecken (a.a.O. S. 33). Nach ihm hätten die Worte *ὧν εἰσι οἱ τῶν παρ' ὑμῖν λεγομένων θεῶν προσκυνηταί* (s. S. 181) den Anlaß zu der Änderung hergegeben, indem man nämlich *ὑμῖν* betonte und so auf den Gedanken kam, hier sei nicht das ganze Heidentum, sondern nur das griechisch-römische erwänt. Man fülte sich also genötigt, ergänzend die Barbaren hinzuzufügen. Ich sehe davon ab, daß die Ursprünglichkeit der betreffenden Worte mindestens höchst zweifelhaft ist. Ich gestehe auch gern zu, daß es zu allen Zeiten Leute gab, die alte Autoren mit einem scharfsinnig sich geberdenden Stumpfsinn lasen, aber wie in aller Welt konnte ein Mensch, der las, daß es drei *γένη* gebe und daß zu diesen die Anbeter der bei den Lesern der Apologie sogenannten Götter, sowie Juden und Christen gehören, darauf verfallen, daß hier das barbarische Heidentum übergangen sei, wenn er eine Zeile darauf Chaldäer, Hellenen und Aegypter als die heidnischen Polytheisten ausdrücklich genannt fand? Er denkt sich eben die *ὑμεῖς* als Heiden im Gegensatz zu Juden und Christen. Aber gesetzt, er war töricht genug auf diesen Einfall zu kommen, wozu bedurfte es da der Umstürzung des ganzen Aufbaues seiner Vorlage? Er brauchte ja blos den Satz von den drei heidnischen Völkern sofort an die Stelle des ihm misverständlichen Satzes zu rücken oder diesen etwas umzugestalten, und der vermeintliche Schade war geheilt. Wer wird denn um eines ganz grund- und bodenlosen Einfalles willen, der ihm bei dem Lesen kam und der durch Worte, die er eine Zeile später las, widerlegt wurde, die gute Ordnung eines ganzen Werkes auflösen und sich an eine mühevolle Umarbeitung des Werkes machen? Diese Vermutung macht das Verfaren des Bearbeiters, den man sich erdichtet hat, noch rätselhafter als es an sich schon, abgesehen von diesem Einfall, wäre. Es nützt also diese Vermutung nichts zur Erklärung des in Frage stehenden Problems. Übrigens wird der Accent in dem angefürten Satz weder auf *ὑμῖν* noch auf *θεῶν*, wie Raabe meint, sondern ebenmäßig auf die Wörter von *τῶν* — *θεῶν* fallen.

wärend G die Aegypter, von denen beide reden, auch bereits in der Einleitung erwänt.

Um die Lösung hiefür zu finden, müssen wir den Zusammenhang des von den Aegyptern handelnden Teiles genauer erwägen. Da tritt uns nun gleich zu Beginn ein verdächtiges Indicium entgegen. Die Aufforderungsformel nämlich (*ἔλθωμεν, ἐπανέλθωμεν*), welche III, 1; VIII, 1; XIV, 1 angewandt wird, fehlt hier (XII, 1). Es liegt nahe zu schließen: also hat der Autor auch nicht besonders angekündigt von ihnen zu reden. Zwingend aber ist dieser Schluß natürlich nicht, besonders deshalb, weil auch XV, 1 bei den Christen diese Einfürungsformel fehlt.

G wie S berichten, wesentlich übereinstimmend, daß den Aegyptern die *σεβάσματα* der Barbaren (Chaldäer G) und Hellenen nicht genügten, sondern daß sie Tiere, sogar Gewürm und Pflanzen, angebetet haben. Dieses wird dadurch erwiesen [1], daß die Aegypter in alter Zeit zwar Götter wie Osiris, Isis, Typhon anbeteten, dann aber (XII, 6) zum Tierdienst übergingen. Die einzelnen Gegenstände desselben werden dann in wesentlich gleicher Weise angegeben, und die Torheit jenes Kultus verurteilt (§ 7. 8). Auch diese Gottheiten werden durch Aufdeckung ihrer Hilflosigkeit abgetan [2] (§ 9).

Der Unterschied beginnt nun c. XIII, 1, indem S nur vom Irrtum der Aegypter, G vom Irrtum von Aegyptern, Chaldäern und Hellenen redet. Nach G beginnt also hier ein zusammenfassender Rückblick. Dem entsprechend drückt G (§ 2) seine Verwunderung darüber aus, daß jene drei Völker so geirrt haben, wiewol sie sahen, wie ihre Götterbilder verfertigt wurden und wie sie zu Grunde gingen. S denkt dagegen nur an die Griechen. Schon hier ist G im höchsten Grade verdächtig.

---

1) *Ἀρχαίως γάρ* XII, 2: beachte das *γάρ*, welches zurückweist auf die Tatsache, daß die Aegypter von einer der hellenischen und barbarischen Göttergeschichte gleichartigen Mythologie herabgesunken sind zum Tierdienst, vgl. das zum Text XII, 6 Bemerkte.

2) Die Echtheit von § 9 ist nicht zu bezweifeln, wie ich es früher (a. a. O. S. 950) getan habe, denn der Gedanke ist notwendig zur Abrundung der in § 8 begonnenen Kritik. Daß er früher Dagewesenes repetirt, kann bei der Weise des Arist. nicht Wunder nehmen, ebenso wenig wie daß G ihn fortgelassen hat.

Erstens begreift es sich, daß er, wenn er die Aegypter besonders behandelte, jetzt nicht von den Griechen allein sprechen konnte, sondern den Worten einen allgemeineren Gehalt geben mußte; zweitens fällt, sollte hier wirklich eine zusammenfassende Betrachtung vorgetragen werden, die Reihenfolge (§ 1): *Αἰγύπτιοι, Χαλδαῖοι, Ἕλληνες* auf, denn sie sieht durchaus darnach aus, als wenn die beiden letzten Glieder zu dem vorliegenden Text hinzugefügt sind; drittens fehlte dem für Arist. wichtigsten Teil über die Griechen ein wesentliches Stück, wenn § 2 sich wirklich auf die drei Völker bezog. Dann hätte Arist. zwar ausdrücklich vom Bilderdienst der Barbaren, von dem er so gut wie nichts Positives zu sagen hatte, geredet (III, 2. 3; VII, 4), hätte aber bei den Griechen nur im Zusammenhang mit heidnischem Bilderdienst überhaupt, desselben Erwänung getan[1]. Das wird niemand, der die altchristliche Polemik kennt[2] und sich das Interesse des Arist. gegenwärtig erhält, glauben wollen. Dann darf man es aber als sicher bezeichnen, daß Arist. XIII, 1 nur von Aegyptern, aber XIII, 2 nur von Hellenen gesprochen hat. G erweist sich wieder als der unzuverlässige Zeuge, als den wir ihn schon so oft erkannt haben.

Von hier aus wenden sich S wie G den Philosophen und Dichtern zu, nur mit dem Unterschied, daß G wieder ausdrücklich an Männer der drei Völker, S blos an Hellenen denkt. Die folgenden Gedanken (§ 3. 4) läßt G aus. Philosophen und Dichter haben die Bilder zu Göttern gemacht durch den Gedanken, daß sie Dinge, die zur Ehre des allmächtigen Gottes gemacht worden, seien. So sah man denn diese Dinge für änlich an dem Gotte, den doch niemand gesehen hat. Hiemit aber hängt das Opferwesen zusammen, das doch auf die Götter einen Schatten wirft, als wenn sie be-

1) Die „gemachten Götter" (VIII, 2) sind keine Götzenbilder nach dem Zusammenhang, zumal da das griechische Original dort höchst wahrscheinlich *γεγενῆσθαι* oder *γεγενημένους* bot (s. die krit. Anm. z. d. St.).

2) Vgl. Justin. Ap. I, 9. Athenag. Suppl. 15. Theophil. ad Autol. I, 1; II, 2. 34. Minuc. Octav. 24. Clem. Al. Protr. 4. Ps. Melito 2. 3. 7. 11. Ep. ad. Diogn. 2. Orig. c. Cels. III, 76; IV, 26; III, 15 40; VI, 14; VII, 41 cf. Celsus' Urteil VII, 62. Arnob. adv. nat. VI, 14.

dürftige Wesen wären, ja selbst Menschenopfer fordern. Das ist eine feine, gut in sich zusammenhängende Gedankenreihe, von welcher G nur einen schwachen Reflex bietet, wenn er sagt: indem Philosophen und Dichter die Götter haben ehren wollen, hätten sie nur ihre Schande aufgedeckt[1]. Eine derartige Entschuldigung des Götzendienstes aber, wie sie bei S vorausgesetzt ist, paßt auf das beste zu der Abfassung des Stückes durch Arist. Celsus, der jüngere Zeitgenosse des Arist., erklärt es für eine lächerliche Weisheit der Christen, daß sie den Bildern die Anbetung versagen, weil sie aus materiellem Stoff gefertigt sind. Wer anders als ein unmündiges Kind: ταῦτα ἡγεῖται θεοὺς ἀλλὰ μὴ θεῶν ἀναθήματα καὶ ἀγάλματα; und daß hier Bilder von Göttern vorliegen, müßten die Christen vor Anderen zugestehen, da sie lehren, daß Gott den Menschen zu seinem Bilde gemacht habe. Übrigens werden sie auch zugeben, daß diese Bilder ἐπὶ τιμῇ τινων daseien (bei Orig. c. Cels. VII, 62)[2]. Ebensowenig widerspricht die Erwähnung von Menschenopfern der Abfassung durch Arist., Clemens Al. wie Minucius Felix wissen mancherlei einschlägige Fälle aufzufüren[3]. — Auch hier scheint mir daher ein verständiger Zweifel wider die Echtheit von S nicht wol erhoben werden zu können.

S färt fort, indem er entwickelt, daß Dichter und Philosophen von einer göttlichen Natur reden, diesen Gedanken aber nicht einhalten können, weil sie den Gott nicht kennen,

---

1) So sind diese Worte zu beurteilen, keineswegs dürfen sie aber für ursprünglich angesehen werden, wie ich früher es nicht für unmöglich hielt (a. a. O. S. 952); sie sind nur Abkürzung für einen Gedankenzusammenhang, den G vielleicht nicht verstanden hat, für S konnten sie weder unverständlich sein, noch hätten sie irgend seinen Gedankenzusammenhang gestört.

2) Änliches bei Athenag. Suppl. 18 init. Arnob. adv. nat. VI, 17, vgl. Seneca bei Lactant. Instit. II, 2, 14, bei August. de civ. dei VI, 10 sowie bes. Maximus v. Tyrus Dissert. 8, 2. 10, vgl. auch Athanas. Or. adv. gent. 19.

3) Clem. Protr. 3 init. Minuc. Oct. 30, Euseb. praep. evang. IV, 15, 4. 9; 16, 1—10 (Citat aus Porphyrius), vgl. Justin. Ap. II, 12 p. 234. Tatian Orat. 29 init. Tertull. Apol. 9. de spectacul. 12 init. Theophil. ad Autol. III, 8. Lactant. Institut. I, 21, 3. 6. 9 ff. Athanas. adv. gent. 25.

der einer, aber in Allem ist. Dieser Gott hat eine Wesenheit. Wäre es wirklich an dem bei den Göttern der Griechen, so wären die Kämpfe zwischen den einzelnen Göttern unmöglich (§ 5—7). Für diese klaren Gedanken bietet G eine recht verworrene Betrachtung. Die Schmach der Götter, welche Philosophen und Dichter blosgelegt haben (s. S. 188), besteht darin, daß in der göttlichen Natur nicht Streit noch Widerspruch vorhanden sein kann. Es folgt dann, wie bei S, daß ein Gott den andern nicht verfolgen könne etc. Man kann es hier mit Händen greifen, daß G etwas verändert hat und daß er dadurch zu dem konfusen Gedanken gelangt, daß die Dichter etc. die Schande der Götter offenbaren, denn nicht eine Natur der Götter ist da, indem sie mit einander streiten. Ausgefallen ist der Gedanke, der Alles (auch den bei S wie G vorhandenen Vergleich der göttlichen Natur mit dem menschlichen Leibe, § 5) erklärt, daß jene heidnischen Autoritäten eine göttliche Natur postuliren; das mochte als ein zu großes Zugeständnis an das Heidentum erscheinen. Ausgefallen ist ferner der Gedanke, daß der christliche Gott zwar einer ist, aber in Allem ist, das konnte dogmatisch misverständlich sein. Aus seinem Zusammenhang gerissen und daher nicht verständlich ist der Gedanke, daß die Dichter und Philosophen den Göttern Schmach antun (vgl. oben zu § 3. 4). So begreifen sich hier wieder alle Differenzen als Veränderungen aus der Feder von G. Er bietet nicht andere originelle Gedanken, sondern nur abgerissene Gedankenfragmente aus S, deren Zusammenschweißung ihm nicht recht gelungen ist. Auch hier hat m. E. S durchweg den ursprünglichen Text bewart.

Sollte nun aber jemand an der Richtigkeit dieses Resultates zweifeln und etwa, wie wol geschieht, die Gründe als „exegetische" verwerfen, so begegnet uns schließlich ein Argument, das jeden Zweifel zu Boden schlagen muß. G verrät sich nämlich selbst zu Schluß des Abschnittes. Nachdem er die vorhergehende Betrachtung zu einem Resumé über das Heidentum gestaltet und Alles auf Chaldäer, Aegypter und Griechen bezogen hat, geht er in § 8 zu dem Misverhältnis über, das zwischen den herrschenden Gesetzen und den Gottheiten besteht. Und hier nun redet er, gerade so wie S, nur noch von Griechen. Niemand wird leugnen, daß G hier aus dem Zusammenhang fällt und daß er damit densel-

ben als einen selbstgemachten verrät. Auch im Einzelnen hat G hier wieder geändert, indem er den Gedanken, daß Götter und Gesetze zu einander nicht stimmen, meinte besser so wenden zu sollen, daß die Erfinder jener Götter dadurch des Todes schuldig werden. Auch hier ist S natürlich ursprünglich (s. z. d. St.).

Endlich hat S wirklich eine Schlußbetrachtung gegeben (§ 9, wo der erste Satz, gegen den Schreiber des syr. Cod. und gegen Harris, Raabe zum folgenden gehört). G aber hat durch eigenmächtige Auslassung des entscheidenden Satzes, gerade diese Gedanken nur auf die Griechen bezogen und dadurch wiederum den feinen Gedankengang des Originals zerstört (vgl. die Angabe des Zusammenhanges in III).

Darauf wenden sich beide Zeugen dem Judentum zu.

Blicken wir jetzt zurück auf das, was über c. XII und XIII gesagt wurde, so hat sich als sicheres Ergebnis herausgestellt, daß G sehr stark geändert hat und S in allem ursprünglich ist. Mag man dieses oder das andere Argument bemängeln, der Zusammenhang aller untereinander wird es kaum gestatten, unser Resultat anzuzweifeln.

Was hat dann Arist. mit der Einfürung der Aegypter bezweckt, wie kam es, daß er sie in der Disposition fortließ? Die Antwort ist einfach. Arist. hat wirklich nur von den Griechen handeln wollen. Nachdem er aber ihren unvernünftigen Götterdienst geschildert, fiel es ihm ein, daß derselbe doch viel Änlichkeit mit der Religiosität eines anderen Volkes aufweise, für welche alle nur Spott haben. Diese stellte er nun in einer behaglich breiten Digression dar. Dann aber nahm er sofort wieder den fallen gelassenen Gedankenfaden auf, indem er redete von der Bilderverehrung der Griechen, von der Vergeblichkeit der Versuche der Philosophen und Dichter, dieselbe zu rechtfertigen, von der Nichtigkeit ihrer Behauptung der einen göttlichen Natur und von dem Widerspruch zwischen Göttern und Gesetzen der Griechen. Nun ist es verständlich, wie er von den Aegyptern reden und sie doch in der Disposition unerwänt lassen konnte.

Der Gesichtspunkt, der ihn leitete, ist aber keineswegs ein singulärer, sondern ein der Zeit sehr geläufiger. Nichts Anderes meinte Clemens Al., wenn er schrieb: *καὶ πόσῳ βελτίους Αἰγύπτιοι κωμηδὸν καὶ κατὰ πόλεις τὰ ἄλογα τῶν ζώων*

ἐκτετιμηκότες ἤπερ Ἕλληνες τοιούτους προσκυνοῦντες θεούς; (Protr. 2 p. 34 Potter)[1]. — Endlich aber hat die von Arist. genau gekannte Praed. Petri, gerade so wie er, mitten hinein in die Abmanung von der hellenischen Frömmigkeit eine Erwänung ägyptischen Tierdienstes geschoben und darauf geredet, als wenn nur von Hellenen gesprochen worden wäre (s. unten).

Hiemit ist aber der letzte Zweifel gefallen, der wider die Ursprünglichkeit von S erhoben werden kann[2]. Auch in der Anordnung ist G mit Sicherheit zu erkennen als der freie Bearbeiter, wie wir ihn als solchen an unzäligen Einzelheiten beobachtet haben.

---

1) Vgl. über die Tieranbetung als Gipfel aller Lächerlichkeit noch: Cic. de nat. deor. I, 16, 43; 29, 82; 36, 101. III, 15, 39; 17, 47. Plutarch de Iside 71. Lucian de sacr. 14. Juvenal Sat. 15. Sib. III, 30; V, 279. Justin Ap. I, 24. Athenag. Suppl. 1. 14. Theophil. ad Autol. I, 9. 10. Clem. Al. Paed. III, 2; Strom. V, 7 p. 670 ff. Minuc. Oct. 28. 22. Tertull. Apol. 24. Orig. c. Cels. I, 20. 52. III, 17. 19. 21. 76; V, 27. 34. 39, 51; VI, 4. 80; VIII, 53. Cyrill Catech. 6, 10; 13, 40. Clement. Recogn. V, 20 f. Homil. X, 17. VI, 23. Athanas. adv. gentes 23. Euseb. praep. ev. II, 1, 51 p. 63 Dindorf; III, 5, 4 p. 116.

2) Man hat nun freilich noch gemeint, daß die Bearbeitung SA ihre Tendenziosität dadurch verrate, daß sie (nämlich S) die Griechen viel mehr ehre als G, also „zu Gunsten der Griechen vorgenommen wurde“ (Harnack Sp. 329). Allein diese „Beobachtung“ ist vollständig haltlos. Und wäre sie wirklich begründbar, so wäre es doch wol nur zu verständlich, daß der athenische Philosoph Arist. die Hellenen günstiger beurteilte als der Mönch des 7. Jarh. Aber eine solche Begründung ist unmöglich. Wir werden auf c. 8. 13. 17 verwiesen. VIII, 2 werden die Griechen „weiser als die Barbaren“ genannt, aber nur um daraus zu folgern, daß sie nur schlimmer als diese geirrt haben. Soll das griechenfreundlich sein, daß die Griechen hier in die Höhe gehoben werden, um sie desto tiefer in den Abgrund hinabzuschleudern? (vgl. § 5. 7). Oder ist es griechenfreundlich, daß XIII, 2 von S nur den — durch Sitten und Vernunft ausgezeichneten — Griechen die Torheit des Götzendienstes beigelegt wird, wärend G an alle Heiden denkt? Und wenn XVII, 2 den Griechen vorgeworfen wird, daß sie die Päderastie und Blutschande, die sie selbst treiben, den Christen nachsagen, so dürfte auch darin kein Zeichen sonderlicher Sympathie für dieselben verständigermaßen erblickt werden können. Richtig ist nur das, daß S, nämlich Arist. selbst, ein viel lebhafteres Interesse für die Griechen und deren Irrtümer zeigt als G, dem es mehr auf allgemeine — die Orientalen mitbefassende — Betrachtungen ankam. Dann kann auch diese Beobachtung nur als ein Beweis der Ursprünglichkeit von S verwandt werden.

Es kann nicht mehr davon die Rede sein, daß G der wichtigste Zeuge zur Gewinnung des Textes des Arist. ist, daß „auf G die Recension des Textes zu gründen" ist [1]. Es ist vielmehr so deutlich als in solchen Dingen etwas deutlich sein kann, daß G nichts Anderes als eine recht freie Bearbeitung der Apologie darbietet, und zwar hat G je länger desto mehr wärend seiner Arbeit der Tendenz abzukürzen nachgegeben. G hat dabei wie im Einzelnen sehr viel so auch hinsichtlich des Ganges der Rede den Stoff erheblich zu modificiren sich nicht gescheut.

Aber G besitzt trotz dessen eine ungeheure Bedeutung für die Reconstruction des Textes des Arist., weil G nämlich eine große Anzal von Fragmenten in der Ursprache uns aufbewart hat, sodann aber weil G uns durch diese Stellen ermöglicht, mit Sicherheit ein Urteil über das Verfaren des Übersetzers S zu gewinnen. Aber selbst dort, wo G seine Vorlage geändert hat, hat er gern wenigstens die Vokabeln des Arist. beibehalten. An wichtigen Stellen läßt G uns daher Misverständnisse oder Veränderungen von S erkennen. Ich füre für diese Treue im Kleinen neben aller Untreue im Großen nur einige Beispiele an: *Γενεαλογοῦνται, ἐν πνεύματι ἁγίῳ* (II, 6), das *ἀνεβίω* statt „auferstanden" (ib. § 8), die bei den Christen „sogenannte evangelische Schrift" (II, 7); man vergleiche weiter die griechischen Fragmente in V, 3, mit dem ursprünglichen Text bei S, oder die für das Verfaren so charakteristische Beibehaltung von *χερσαῖά τε καὶ ἔνυδρα*, wo G die *ἑρπετά* fortließ und die Wörter blos zu den *ζῶα* zog, sie aber doch beibehielt (XII, 1), oder die trotz starker Abkürzung des Textes wesentlich wörtlich überlieferten Fragmente XII, 4. 5, oder die Art wie G etwa XV, 3 wiedergegeben hat, oder die Treue in XV, 2, oder man erinnere sich, wie G für den Himmelsabschnitt nicht blos Gedanken aus dem Stück über den Menschen herübernahm, sondern auch einen Satz wörtlich hinüberpflanzte (VII, 1 vgl. S. 176). G hat seinen Aristides fleißig gebraucht; auch dort, wo er sehr stark änderte, klangen die Ausdrücke und Wendungen, die er soeben bei Arist. gelesen hatte, in ihm nach und schlangen sich um die Gedanken, welche er selbst bildete.

---

1) Gegen Robinson p. 80; Harnack Sp. 307.

Aus dieser Art der schriftstellerischen Arbeit von G begreift es sich, daß er uns eine so große Anzal von Fragmenten — viel mehr als man bei seinem Verfaren erwarten sollte — mehr oder minder treu aufbewart hat und daß wir ihm fast den ganzen Sprachschatz des Arist. entnehmen können. Auf weiten Strecken darf daher — mit der Garantie für die Originalität der gewälten Ausdrücke — der Text von S in das Griechische zurückübersetzt werden. Bei Mitteilung der Lesart von G in dem kritischen Apparat habe ich daher die Arist. angehörigen Ausdrücke unterstrichen.

Aber mehr als das will es natürlich sagen, daß uns durch G für etwas mehr als den vierten Teil der Apol. der griechische Text wörtlich aufbewart ist, wobei freilich kleine Änderungen, die G vorgenommen hat, außer Betracht bleiben [1].

Was die Textgestalt von G anlangt, so besitzen wir nur zwei Ausgaben. Boissonade im 4. Bande der Anecdota hat die Geschichte Barlaams edirt auf Grund von zwei Pariser Handschriften (A = Nr. 903 der Pariser Nationalbibl., C = 1128; außerdem sind hie und da erwänt B = 904; D = 907); zu mehreren Stücken seiner Ausgabe lieferte Schubart in seiner Recension (s. oben S. 164 Anm. 2) eine Collation nach sechs griechischen Hss. der Wiener Hofbibliothek (im Folgenden durch V mit der Nummer des Cod. bezeichnet) [2]. Migne hat die Ausgabe von Boissonade nachgedruckt (Gr. tom. 96). Zotenberg hat endlich eine große Anzal noch vorhandener Handschriften der Historia Barlaami et Joasaph nachgewiesen [3]. Den besten Text für den uns interessirenden Abschnitt des Buches hat Robinson geliefert (Texts and Stud. I, 100—112). Außer Boissonade's Text standen demselben drei

1) Folgende Berechnung möge das veranschaulichen. In meinem Manuskript umfaßte der echte Text bei S 866 Zeilen resp. Halbzeilen (wo G und S parallel liefen), die von G aufbewarten Stücke 372 Halbzeilen. Da die 494 Zeilen, die S mehr hat als G, ganze Zeilen sind, müssen sie verdoppelt werden. So ergibt sich das Verhältnis S : G = 1350 : 372.

2) Eine Beschreibung der Hss. gibt Schubart Wiener Jarbb. 1833, S. 52 ff.

3) S. Notices et extraits des manuscrits de la bibliotheque nationale Bd. XXVIII, p. 3 ff.

Hss. zu Gebot: W eine warscheinlich dem Anfang des 11. Jarh. angehörende Hs. im Besitz von Miss Algerina Peckover zu Wisbech; M = Cod. 4 des Magdalen College zu Oxford mit der Jareszal 1064; P = eine Hs. des 17. Jarh. aus der Bibliothek des Pembroke College zu Oxford[1]. Endlich kommt noch die lat. Übersetzung (= Lat.) in Betracht (ed. Basel 1539; über das Alter derselben s. Zotenberg p. 78). Da ich leider nicht in der Lage war, handschriftliche Studien über den griech. Text der Apol. zu machen, mußte ich mich mit der Verwendung der von Robinson und Schubart sowie hie und da von Boissonade mitgeteilten Varianten begnügen. Ich folge dem Text von Robinson, von dem ich nur an einigen Punkten glaubte abweichen zu müssen. An fraglichen Stellen wurden die Varianten mitgeteilt, für die übrigen verweise ich auf den Apparat bei Robinson.

Aus den obigen Erörterungen folgt, daß die Zeit von G natürlich identisch ist mit der Zeit der Abfassung der Barlaamlegende, also ca. 630[2].

---

1) Vgl. Robinson S. 81 f.

2) Hiezu ist zu vergleichen die maßgebende Untersuchung von Zotenberg (darnach Krummbacher, Gesch. der byzant. Litteratur, 1891, S. 467). Daß der Autor dem 7. Jarh. angehört, ist mir nicht fraglich. Das Christentum ist eine alte Religion (909 B. 993 B), die Zeit der Verfolgungen liegt weit hinter ihm (964 C), das Mönchtum ist eine tief eingewurzelte Erscheinung (965 A. D. 1021 A. 968. 969. 1020 A), die eine katholische Kirche herrscht in der ganzen Welt wie auch eine Warheit (997 D), die Synode von Nicäa ist die hochheilige und die chalcedonensische Rechtgläubigkeit herrscht (1033 A etc.). — Für den oben angegebenen Zeitpunkt scheinen mir zwei Beobachtungen maßgebend zu sein: 1) der Autor erwänt in seinen religionsgeschichtlichen Betrachtungen mit keinem Wort des Mohammedanismus (vgl. auch nur seine Bearbeitung der Apol. des Arist.). Es ist daher anzunehmen, daß die Abfassung vor die Zeit des Siegeslaufes des Islam fällt, jedenfalls vor das Jar der Eroberung Jerusalems 637. Wie sollte sonst jener Mönch Johannes aus dem Sabakloster bei Jerusalem, welcher nach der Autorität der ältesten Hss. der Verfasser ist, derselben so gar keine Erwänung tun? Aber 2) col. 1029 A (*καὶ ἐν δύο φύσεσι νοεραῖς θελητικαῖς τε καὶ ἐνεργητικαῖς*) weist auf das Vorhandensein des monotheletischen Problems. Dieses hat seit Anfang der zwanziger Jare die Politik des Heraklius sowie die Theologie der Zeitgenossen beschäftigt. Sicher ist seit 634 von Jerusalem aus durch Sophronius dem Opposition gemacht worden, der sich auch schon früher dem Mo-

2.

Die bisherige Erörterung hat aber auch hinsichtlich des zweiten Zeugen S bereits ein Resultat abgeworfen. In Allem hat sich S als echter Zeuge des ursprünglichen Aristidestextes herausgestellt. Es kann daher schon jetzt behauptet werden, daß S nichts Geringeres ist als eine wirkliche Übersetzung des griechischen Textes des Arist. Daraus ergibt sich dann von selbst der kritische Kanon, daß sowol hinsichtlich des Zusammenhanges als des Wortlautes S als Repräsentant des ursprünglichen Aristidestextes zu schätzen ist.

Dawider läßt sich aber zweierlei einwenden, erstens daß die Übereinstimmung von S und A den Gedanken nahelegte, daß SA selbst eine Bearbeitung, die allerdings in Allem dem Ursprünglichen näher stehen müßte als G, ist, und zweitens, daß sich S als einen tendenziösen und freien Übersetzer verrate.

Jener erste Einwand ist belanglos. Ist nämlich S, wie wir erkannt haben, ursprünglich, so ist es nur selbstverständlich, daß die Übersetzung A mit der Übersetzung S übereinstimmt. Aber die Sache liegt noch viel deutlicher. Auf den ersten Blick ist nämlich zu erkennen, daß A eine freie Übersetzung ist, deren Original mit S wesentlich übereingekommen sein muß (s. unten). Aber die Vorlage von A ist nicht identisch gewesen mit S, denn S steht in einer Reihe von Fällen vereinzelt der Übereinstimmung von GA gegenüber. So gleich in I, 1 dreimal: der „Gnade“ bei S steht gegenüber die *πρόνοια* bei GA; von der Gewalt eines Anderen hat S, G blos *κατὰ ἀνάγκην* und ebenso A; die Worte *καὶ διακρατοῦντα* bei G fehlen bei S, wärend A sie las („und Ordner“); GA stimmen zusammen wider S in dem *γενεαλογοῦνται* II, 3. 6, wofür S vom „Rechnen des Anfangs ihrer Religion“ redet; II, 2 hat GA

notheletismus entgegengestellt hatte. — Schließlich mag hier noch die Frage aufgeworfen werden, ob der Autor, welcher seinen geschichtlichen Stoff vielfach dem Leben Buddha's nachgebildet hat (s. Liebrecht in Ebert's Jarb. f. rom. u. engl. Litt. II, 314 ff.) und der das Werk eines älteren Autors ganz seinem Roman einverleibt hat, nicht auch anderwärts ein änliches Verfaren beobachtet hat? Wie steht es z. B. mit der Taufvermanung col. 1033 ff. oder dem Gebet col. 1053 f.?

*φανερὸν ἡμῖν*, S *ὑμιν* gelesen; II, 1 haben GA gemeinsam die weise Rede über Gott auf Gott selbst zurückgefürt, S denkt an das eigene Gemüt als Quelle. Also ist deutlich, da an ein zufälliges Zusammentreffen hier nicht gedacht werden kann, daß SA nicht eine besondere Recension des Textes repräsentiren, sondern daß beide von einander unabhängige Übersetzungen des ursprünglichen Textes sind, welcher auch G vorgelegen hat. Ist dieses aber der Fall, dann kann man nicht von einer Textgestalt SA sprechen, welche von dem ursprünglichen Arist. verschieden wäre. Auch hier kommen als Beweismaterial alle jene Fälle in Betracht, wo S durch Originalität sich als Übersetzung des Originals erwies.

Weit ernsthafter als das Gespenst der Recension SA, das hinfort hoffentlich das Umgehen in der Litteratur aufgeben wird, ist der zweite der oben gemachten Einwände zu nehmen, S sei eine frei tendenziöse Übersetzung. Dieser Einwand gewinnt dadurch sehr an Gewicht, daß die Syrer es in der Tat geliebt haben, in freiester Weise mit dem zu übersetzenden Text umzugehen, besonders ließen sie mit Vorliebe mythologisches oder historisches Material, das ihren Lesern nicht geläufig war, fort, änderten aber auch nach religiösen und moralischen Gesichtspunkten ihre Vorlage [1].

Treten wir der Weise des Übersetzers etwas näher. Wer den Text sorgfältig durchnimmt, bekommt alsbald den Eindruck, daß der Übersetzer seine Aufgabe ernst genommen hat. Er hat nicht so stark gräcisirt wie das Spätere wol tun, aber hat sich in genauer Weise dem Original angeschlossen, wie der Vergleich mit den Fragmenten bei G deutlich dartut.

S ist kein sklavischer, wörtlicher, wol aber ein treuer Übersetzer, wie schon die Masse mythologischen Materials, das er bietet, beweist. Ich gebe im Folgenden einige Beispiele. Er scheut sich durchaus nicht, für einen Singular einen Plural zu setzen, etwa *κτίσις* durch „geschaffene Dinge“ widerzugeben (III, 1 cf. IV, 1 med. I, 1), oder ein *ὀπίσω* durch „mit“ (III, 1), oder ein Adverb wie *ἀσφαλῶς* durch „mit großer Sorgfalt“ (ib.) oder *πρὸς μεταγωγὴν πλοίων* durch „fortzutragen“

---

1) Vgl. die Bemerkungen von Ryssel in der Abhandlung „über den textkrit. Wert der syr. Übersetzungen griech. Klassiker“ I, S. 4; II, S. 7 (Programm des Nicolaigymnasiums zu Leipzig 1880. 1881).

(VI,4) zu übersetzen; ein „für sie“ vor „one Nutzen“ zu setzen erschien ihm sowenig unerlaubt, als ein αὐτὸς δὲ mit folgendem Verbum finitum umzusetzen in ܟܕ ܗܘ mit folgendem Particip (IV, 1); Infinitive des Originals werden durch den Indicativ wiedergegeben (VII,3; X, 5. 8), den Accusativ nach νομίζοντες gab er wieder, als wenn περί im Original gestanden hätte (IV, 2; V, 3. 4; VI, 1; VII, 1), bloßes οὐδέν verstärkt er zu „nicht das Geringste“ (IV, 2), zu ἐπενδεής setzt er verstärkend „ganz“ (X, 2), zu Gewalt, meinte er, passe „eines Anderen“ (I, 2), zu „alle“ fügt er „Seelen“ (I, 6), γέγονε übersetzt er durch „ist geschaffen“ (V, 1), eine selbstverständliche Auslassung, wie daß bei ἀνθρώπων τε καὶ τῶν λοιπῶν ζώων, das unterstrichene Wort ausfiel, bedrückt ihn nicht (IV,2). Kleine Ungenauigkeiten des Ausdruckes sind überhaupt nicht ganz selten, so wenn für φιλοῦσι gesagt wird: „erweisen sie Gutes“ (XV, 4), oder wenn ein ἔλθωμεν durch „wenden wir uns“ gegeben wird (IV, 1 init.), oder κατακαιόμενος übersetzt wird „vom Feuer vernichtet“ (X, 9); für οὐ νενόμισται schreibt er „ist es nicht möglich“ (VI, 2), τὰ ἀλλότρια ist = „was ihnen nicht gehört“ (XV, 4), εἴ τι wird durch „welche“ wiedergegeben (VIII, 1); für συνέβη ἀνθρώποις ἔχειν schrieb er: „haben betroffen die Menschen“ (VIII, 7), für σύνθεσιν ἐμπλάστρων setzt er nur „Pflaster“, für τὴν περὶ θεῶν φυσιολογίαν schrieb er: „denken von der Natur ihrer Götter (XIII, 7). Auch an kleinen Nachlässigkeiten fehlt es nicht, so wenn „ein Eifersüchtiger“ etc. (X, 7 fin.), Anchises (XI, 3), der „Affe“ und „Bock“ (XII, 7) ausfielen oder wenn βιαίως ἀποθανεῖν bequemer durch „getötet wurde“ gedolmetscht ward (XI, 4), σπουδάζουσι (XV, 5) unbeachtet bleibt, ἀδελφοκτόνους (VIII,2) ausfällt.

Alles dieses sind Mängel, wie sie fast jeder Übersetzung anhaften; auch wir modernen Übersetzer von S werden nicht verfehlen S heimzuzalen, was er an dem alten Arist. gefehlt hat. Die Treue von S wird durch dieses Alles nicht in Anspruch genommen.

Auch das kommt für uns wenig in Betracht, daß S sein Original bisweilen nicht verstanden hat und dadurch zu Änderungen oder Misgriffen gefürt wurde. In ἑτέρων τινῶν (X, 7) scheint S ἑτέρων als Genet. possessoris verstanden zu haben, die Form ἀβελτερώτεροι verwechselte er, nicht anders als man-

cher griechische Abschreiber von G, mit einem etwaigen ἀβέλτεροι (XII, 1), διακόσμησις gab er durch „Schmuck“ (I, 1), für die Form ἴδωμεν hat er mit solcher Consequenz „erkennen“ geschrieben, daß kaum an eine Irrung in seiner Vorlage, sondern an eine Verwechslung mit εἴδωμεν durch den Übersetzer zu denken ist (s. II, 1; III, 1; VIII, 1), die medial gemeinten Formen κοπτομένους καὶ θρηνομένους verstand er passivisch, die irreale Hypothese XIII, 5 misverstand er, die Bezeichnung σημεῖον für die Sternbilder scheint ihm nicht geläufig gewesen zu sein, er schrieb dafür „Stufe“ (VI, 1).

In der griechischen Mythologie ist er sehr wenig zu Hause gewesen, hat ihm doch die Verwechslung von Semele mit Selene begegnen können (IX, 7)[1]. Daß dieser Mann etwa die mythologischen Partieen erweitern und modificiren konnte, liegt durchaus jenseits des Möglichen. Wie wenig er darauf ausgewesen ist, wie ganz abhängig er darin von seiner Vorlage war, zeigen am besten die griechischen Namensformen, welche er einfach so, wie sie im Griechischen lauteten, in das Syrische herübernahm. Das geschieht in sehr auffälliger Weise. Die Form „Zeus“ (ܙܘܣ) braucht er dort, wo er den Nominativ im Original las (IX,4, so auch § 6, wo das Original, das G aufbewart hat, den Nominativ hat), wo es den Accusativ oder Genetiv bietet, aber „Dios“ (ܕܝܘܣ X, 5; IX, 3; II, 3). Nun kennt zwar das Syrische auch sonst einen Nominativ ܕܝܘܣ (Smith, Thesaur. syriac. col. 878), allein daß nicht dieser für S maßgebend war, auch nicht eine gelehrte Schrulle etwa ihn beherrschte, sondern daß er aus Unwissenheit jene Formen niederschrieb, geht daraus klar hervor, daß er die Form „Zeus“ auch dort beibehielt, wo zwar die Vorlage sie bot, die von S

1) Dieser Punkt ist freilich unsicher, da die Verwechslung von Selene und Semele graphisch überaus nahe lag und auch sonst in griechischen Texten nachweisbar ist (z. B. Euseb. Praep. ev. III, 13, 18, ed. Gaisford I, 260). S fand also vielleicht Σελήνης bereits vor. Ebenso scheint aus Cicero (de nat. deor. III, 23, 58) und anderen Stellen (vgl. Raabe S. 44) auf eine Tradition geschlossen werden zu können, nach der Dionysos Son des Zeus und der Selene war. In der Stelle des Arist., die es ausgesprochener Weise nur mit sterblichen Weibern zu tun hat, ist jedenfalls Semele das allein Mögliche und Ursprüngliche.

befolgte Construction aber *Δία* erfordert hätte (IX, 6 init.), ferner aus dem sonstigen Verfaren von S. S bildete zwar die Accusativform „Dios" (ܠܕܝܘܣ), aber einen Accusativ wie *Περσέα* gab er vielfach so wieder wie er ihn las (ܦܪܣܝܐ, IX, 7); S hat ferner Namen der 1. und 2. griechischen Deklination auch im Accus., sowie einfach zu erkennende Namen der 3. Decl. auch im Accus. oder Genet., wie üblich, in der nominativischen Form verwandt, in schwierigeren Formen aber einfach den griechischen Genet. oder Accus. gebraucht. Man vergleiche z. B. IX, 7 „den Zethos" und daneben „den Amphiona" (ܙܐܬܘܣ ܘܐܡܦܝܘܢܐ), die Accusative „Artemis" (ܐܪܛܡܝܣ, XI, 2), „Isis" (ܐܝܣܝܣ) und „Osiris" (ܐܘܣܝܪܝܣ XII, 2) „Aspis" (XII, 7), „Krokodilos" (ܩܪܘܩܘܕܝܠܘܣ, XII, 7) mit den Genet. „Plutonos" (XI, 6) „Typhonos" (ܛܝܦܘܢܘܣ, XII, 5), „Apollo" (XI, 2), Hellenos" (II, 4) oder auch mit dem Genetiv „Persephonos" (ܦܪܣܦܘܢܘܣ) = *Περσεφόνης* (XI, 3, s. übrigens die Anm. z. d. St.). Auch bei der 2. Dekl. gehen die Formen durcheinander, vgl. die Genetive Inachû, Danaû, Kadmû mit Dionysos (II, 4). Es ist also kein Zweifel darüber möglich, daß S aus Unwissenheit so verfaren ist. Auch aus Folgendem geht das hervor. IX, 7 schreibt S: „welche er Musas nannte". Die Form ܡܘܣܣ begreift sich sofort, wenn man den Text bei G, der in Anderem freilich abweicht, vergleicht: *ἃς προσηγόρευσαν* **Μούσας**. Endlich aber hat S sich veranlaßt gefült, zu der Form „Dios" erläuternd hinzuzufügen, „welcher Zeus genannt wird" (IX, 3). Aus alle dem kann mit Sicherheit gefolgert werden, daß S die griechische Sprache zwar leidlich gut verstanden hat, aber in der griechischen Litteratur so ganz und gar nicht belesen war, daß er die geläufigsten Namen der Mythologie nicht gekannt hat. Hieher gehören noch die Sätze bei S, in denen ich glaube wörtliche und daher verständnislose Übersetzung aus dem Griechischen annehmen zu sollen, so in dem Satz I, 2 fin. sowie II, 8 (s. z. den St.).

Aus dem Gesagten folgt nur, daß S, der keine gelehrte Kenntnis des Griechischen gehabt zu haben scheint, sich in

seiner Übersetzung hat Fehler zu Schulden kommen lassen, für die Treue der Übersetzung aber kann das nur ein günstiges Vorurteil erwecken [1].

Nun fehlt es aber, wie besonders an Stellen, wo G wie A zur Vergleichung vorliegen, mit Evidenz dargetan werden kann, nicht an wirklichen Korrekturen, welche S an seiner Vorlage vorgenommen hat. Zum Teil erstrecken sich dieselben auf ganz belanglose Kleinigkeiten, wovon Einiges schon S. 197 angefürt wurde. Dahin gehört es, wenn S bei der Charakteristik des Adonis glaubte, „und ein Ehebrecher“ einschieben zu sollen (XI, 4) oder wenn er, aus der Erwägung heraus, daß ein Gott Menschen nicht zu seinen „Nächsten“ hat, *τὰς τῶν πλησίον γυναῖκας* in „Weiber, die ihm nicht gehören“ verwandelte (X, 8), oder wenn S für den Zusammenhang ganz Belangloses ausließ, wie das *διακρατοῦντα* (I, 2), die Leidenschaft (I, 5), den Satz II, 1 init., endlich die Vertauschung des *γενεαλογεῖσθαι* durch „den Anfang ihrer Religion rechnen“ (II, 3. 6), sowie die Fortlassung der „allegorischen Mythen“ (XIII, 9).

Man sieht, daß das Dinge sind, welche gegen die Treue von S an sich herzlich wenig beweisen, zumal da man sicher behaupten kann, daß S nur ganz vereinzelt derartiges vorgenommen hat. Nun aber hat S allerdings auch der Neigung altkirchlicher Übersetzer, die dogmatische Feile anzuwenden, nicht ganz widerstehen können. Hierauf vor Allem kommt es uns an. Es ist eine sehr glückliche Fügung, daß der Abschnitt, der von allen übrigen zu solchen Experimenten aufforderte — nämlich die beiden ersten Kapitel der Apol. — uns sowol von G als A aufbewart ist. Dadurch vermögen wir uns über die Art und den Umfang der dogmatischen Besserungen von S ein sicheres Urteil zu bilden. Folgendes ist zu erwänen: S hielt es für nicht passend, daß Arist. *προνοίᾳ θεοῦ* auf die Welt gekommen, er meinte, daß das Eintreten der einzelnen Menschen auf den Schauplatz der Welt besser

---

1) S als Übersetzer steht, was die Treue anlangt, auf derselben Höhe, welche die vortreffliche Übersetzung von der pseudoaristotel. Schrift *περὶ κόσμου* durch Sergius von Ras-ain einnimmt, vgl. Ryssel a. a. O. II, S. 10 ff.

und tiefer auf die Gnade Gottes zurückgefürt werde, und demgemäß änderte er seinen Text (I, 1 init.). Ebenso hat S den Gedanken, daß der Mensch als Gott verehrt werde, durch seine euhemeristische Ansicht verdeutlicht (VIII, 3). Wichtiger ist die Änderung c. II, 6. Hier hat S. für den Gedanken: Christus sei in heiligem Geist vom Himmel herabgestiegen, gesagt: Gott ist herabgekommen vom Himmel. S hat also einen ihm misverständlichen Gedanken dogmatisch klar auszudrücken versucht. Weiter hat S für das ἀνεβίω der Vorlage das deutlichere „erstanden" eingefürt (§ 8), ebendort hat er „und starb und wurde begraben" eingeschaltet (den Nachweis s. unten im krit. Comm.). Wie hier S den für ihn zu knappen Bericht durch Elemente der Glaubensregel ergänzt hat, so hat er warscheinlich auch c. XV, 2 die ihm geläufige Formel „Schöpfer Himmels und der Erde" in den Text gebracht. Man könnte noch auf die Umschreibung des „bei ihnen sogenannten Evangeliums" hinweisen, wenn hier nicht mit Sicherheit ein bloßes Versehen von S anzunehmen wäre (II, 7, s. z. d. St.). Ebensowenig wird S c. I, 2 med. hier in Betracht kommen. Es darf zwar mit Gewißheit gesagt werden, daß hier ein Zusatz vorliegt (Gott verborgen in den Elementen). Es ist nun aber durchaus nicht zu sagen, was den sonst so vorsichtigen Übersetzer zu diesem — unnötigen — Zusatz (cf. vielleicht Röm. 1, 20) trieb. Die Art von S erfordert vielmehr gebieterisch, anzunehmen, daß S diesen Zusatz gerade ebenso in seiner Vorlage vorfand wie c. II, 10 (die vier Elemente). Derselbe mag noch am Rande gestanden haben und von S in den Text gezogen worden sein. Das ist aber Alles, was S in dogmatischem Interesse an Änderungen der Vorlage nachweislich in seinen Text gebracht hat. Man kann auch nicht etwa behaupten, es könne noch mancherlei hinzugekommen sein, was wir eben nicht mehr controlliren können. Die ganze mythologische Darstellung war S, wie wir nun wissen, selbst wenn er es gewollt hätte, ernster zu ändern gar nicht im Stande; daß er aber die Darstellung des Judentums wie des christlichen Lebens (c. XIV—XVII) nicht etwa geändert hat, beweist das Fehlen von jederlei dogmatischen Elementen in diesen Stücken sowie die Einheitlichkeit, Originalität und Altertümlichkeit derselben. Dann hat S nichts mehr getan, als daß er an einer Stelle einen Ausdruck, den er für misverständlich hielt, frei

übersetzte, und daß er dreimal ganz kleine, den Inhalt der Rede gar nicht berürende, Änderungen nach der Glaubensregel vornahm, wobei er sich in einem Falle die Hinzufügung von zwei Wörtern erlaubte, wol um der Klarheit der Rede willen. Es schien nicht genug, zu sagen, Christus sei durchbort worden; es fehlte, daß er auch wirklich gestorben und als Gestorbener begraben ist. S hat also auch in dogmatischer Hinsicht die Aufgabe des Übersetzers eingehalten, nur in verschwindend wenigen Fällen hat er sich ganz leichte Änderungen an seiner Vorlage erlaubt. Eine wirkliche dogmatische Durcharbeitung oder Bearbeitung seines Stoffes vorzunehmen, hat ihm ganz fern gelegen.

Unser Resultat ist also: Wiewol S als Übersetzer sich in dem Ausdruck im Ganzen frei bewegt hat und nicht etwa jede Construction seiner Vorlage sklavisch nachzubilden versucht hat, und wiewol es an kleinen Versehen, Flüchtigkeitsfehlern, Verdeutlichungen, ja selbst leisen dogmatischen Ergänzungen und Modifikationen nicht ganz fehlt, so ist S doch in allem als eine wirkliche Übersetzung des Textes des Arist. anzusehen. Von einer beabsichtigten Bearbeitung des Textes durch den Übersetzer kann sowenig die Rede sein als davon, daß ihm ein bereits bearbeiteter Text vorlag[1].

---

1) Ich sehe dabei ab davon, daß dieser S vorliegende griechische Text an zwei Stellen, wie es scheint, glossirt oder interpolirt gewesen ist. Erstens I, 2 s. S. 201 und die Bem. z. d. St.; zweitens aber die merkwürdigen Worte II, 10: „Gott nun dient der Wind und den Engeln das Feuer, den Dämonen aber das Wasser und den Menschen die Erde“. Sowol ihrem Inhalt als ihrer Stellung nach sind diese Worte rätselhaft. Daß sie dort, wo sie jetzt stehen, nicht im Text gestanden haben können, ist sicher, da sie schlechterdings nicht in den Zusammenhang passen. S wie A haben sie beide an dieser Stelle. S hat sie dabei sehr warscheinlich mit den vier Völkern combinirt, wie die parallele Verbindungsweise (zwei Paare von Begriffen) zeigt. In Wirklichkeit können die Worte kaum etwas Anderes sein als eine Glosse zu III, 2. Nachdem gesagt war, daß die Barbaren mit den Elementen irrten, sollte angegeben werden, was es in Wirklichkeit um diese Elemente ist: dienende Wesen sind sie. Daß die Worte von Arist. herrüren, erscheint mir nicht möglich zu sein. Sie sind von einem Schreiber an den Rand gesetzt worden; so versteht es sich am besten, daß sie von einem Späteren an falscher Stelle, nämlich ein paar Zeilen zu früh wegen der Vierzal hier und dort in den Text geschoben wurden. Da S und A

Als sicheres Resultat stellt sich uns jetzt heraus, daß S nicht bloß die Grundlage zur Neuconstruction des Textes der Apologie ist, sondern daß S eine, von einigen Kleinigkeiten abgesehen, treue wörtliche Übersetzung des Werkes des alten Arist. ist. Nicht Fragmente des Arist. bietet uns S dar, wie G, sondern das Werk des athenischen Philosophen selber.

Der Gang der Untersuehung war der, daß wir zuerst nachwiesen, daß G allenthalben eine recht freie Bearbeitung gegenüber S darstellt, und daß wir sodann zeigten, daß der Eindruck der Ursprünglichkeit von S, der sich bei jener Untersuchung ergab, zur Gewißheit erhoben werden kann durch Betrachtung des Übersetzungscharakters von S. Der Vergleich von S und A wird den Schlußstein in diesem Nachweis bilden.

Zuvor aber soll die Frage wenigstens gestreift werden, wann die Übersetzung S gefertigt sein mag? Den Cod. 16 der syr. Hss. des Katharinenklosters, welcher eine Anzal asketischer und moralischer Traktate, sowie eine Sammlung philosophischer Sprüche und Übersetzungen der Homilien des Chrysostomus zu Matthäus enthält[1], ist Harris geneigt, dem 7. Jarhundert zuzuschreiben, Sachau weist ihn der 2. Hälfte des

---

die Glosse gemeinsam haben, so wird sie sehr alt sein; von hier aus aber ein Argument für die Recension SA zu bilden, wäre eine Torheit, da der Verfasser jener Recension unmöglich jenes Wort hereingebracht haben kann. — Die Form der Worte läßt es als nicht unwarscheinlich erscheinen, daß wir es mit einem Citat zu tun haben. Der Gedanke ist verständlich in drei Gliedern. Daß Gott die Luft dient, könnte man ja sehr gut sagen, vgl. z. B. die Ausfürungen bei Theodoret, de provident. orat. II (ed. Schulze IV, 1 p. 501); aber auch die Entstehung der Aussage, daß die Erde den Menschen, das Feuer den Engeln dient, ist mit Bezug auf Genes. 1, 28 und Ps. 104, 3—6 verständlich; dagegen weiß ich nicht, weshalb den Dämonen das Wasser dienen soll. In der jüdischen Theologie begegnet man dem Verbot, des Nachts Wasser zu trinken, da sonst ein Dämon den Menschen blind mache (s. Weber, System d. altsynag. paläst. Theol. S. 247), vgl. noch die Gesch. Mtth. 8, 32. Indessen genügt derartiges nicht. Stammte das Wort etwa aus einem alten Apokryphon (oder ist es noch nachweisbar?), so wird der Zusammenhang den Sinn des Satzes aufgehellt haben. Bei Arist. sind die Worte, wie gesagt, als Randglosse zu streichen; vgl. noch die Verwendung der vier Elemente bei Hermas vis. III, 13, 3.

1) S. die Beschreibung und Aufzälung bei Harris p. 3—6.

6. Jarh. zu (bei Raabe a. a. O. S. 25 Anm.). Die Übersetzung S ist also mindestens ebenso alt als die Bearbeitung G. Aber manches scheint dafür zu sprechen, daß sie nicht unerheblich älter ist. Die nicht geringe Verwirrung in den griechischen Namen, die in dem Codex herrscht (z. B. IX, 7), macht es sicher, daß der Schreiber des Cod. nicht zugleich der Übersetzer ist, stellt es aber zugleich als sehr warscheinlich hin, daß mehr als eine Hand die Übersetzung abgeschrieben hatte, ehe dann der Schreiber unseres Codex eines dieser Exemplare sorgfältig copirte.

Für ein hohes Alter der Übersetzung läßt sich aber auch Sichereres anfüren. Arist. bietet kein einziges direktes Bibelcitat, aber in seine Rede sind doch, wenn auch nur spärlich, biblische Reminiscenzen und Anklänge eingeflochten. Daß der Übersetzer dieselben alle nicht empfunden haben oder sie alle frei übersetzt haben sollte, one irgendwo sich den Wortlaut der Peschittha anzueignen, ist, falls dieselbe bereits in kirchlichem Gebrauch stand, doch schwer anzunehmen. S. bes. 1 Tim. 6, 16 (XIII, 3); Tit. 2, 12 (XV, 9); Mtth. 13, 44 (XVI, 2), cf. Rom. 1, 23 (IV, 1). 24 (VII, 4); 11, 36 (XV, 2); Col, 3, 12 (XV, 7); 1, 17 (I, 6); 1 Tim. 1, 13 (XVII, 4). Daß 2 Timoth. 3, 13 (XVI, 6) der Text von S mit Peschittha, abweichend von dem griechischen Text, übereinkommt, hat deswegen nichts zu bedeuten, weil dort der Text von G mit S zusammenstimmt, also S lediglich seine Vorlage wiedergab. Vgl. aber Rom. 1, 25 (III, 2)[1]. Einen zwingenden Grund gibt dies aber nicht ab, da es sich eben nicht um wörtliche Citate handelt. Immerhin aber dürfte man es als warscheinlich bezeichnen, daß S seine Übersetzung noch im 4. Jarh. verfaßt hat.

Doch dieser Boden ist nicht ganz sicher. Wir haben nun aber gesehen, daß S dort, wo eine ihm liebe und als notwendig erscheinende dogmatische Formel fehlte, sich nicht scheute, mit leichter Hand nachzuhelfen und aufzubessern. Aber über die apostolische Glaubensregel greifen seine dogmatischen Bedürfnisse noch nicht hinaus. Nirgends findet man einen auch noch so leisen Anklang an die nicänische Rechtgläubigkeit. Wer weiß, wie sehr die Gedanken von Nicäa den Theologen alsbald in

1) Auch Aphraates ntl. Citate stimmen gelegentlich mit Pesch. überein, vgl. Zahn, Gesch. des ntl. Kanons I, S. 381 ff.

Fleisch und Blut übergegangen sind[1], der wird sich nur sehr schwer zum Zugeständnis entschließen, daß unser Übersetzer längere Zeit nach 325 gelebt hat. Daß auch nur ein Zeitgenosse Ephräms, wenn er sich überhaupt Abänderungen erlaubte, so nichts aus der Dogmatik seiner Zeit hineinbrachte, ist kaum glaublich. Wie auffordernd, ja aufreizend zu solchem Unterfangen war doch der Passus II, 6 und erst recht XV, 2 fin. („welcher nicht einen andern Gott zum Genossen hat"). Dieses wäre ja belanglos, wenn überhaupt der Übersetzer absolut nichts als Übersetzer war, so aber nötigt es uns zu dem Urteil, daß wir in ihm nicht einen Zeitgenossen Ephräms, sondern Aphraats zu erblicken haben. Genau so wenig als in den in den Jaren 337—345 verfaßten Sendschreiben dieses Mannes eine Einwirkung nicänischer Gedanken und Formeln innerlich wirksam ist[2], genau so wenig ist das bei S der Fall.

Demgemäß meine ich, daß die Übersetzung ca. 330—340 anzusetzen sein dürfte. Wie sich der sprachliche Charakter derselben hiezu verhält, wage ich nicht zu entscheiden, möchte aber mit dem Eindruck nicht zurückhalten, daß das Fehlen von Fremdwörtern und Gräcismen in der Übersetzung jener Zeitbestimmung entsprechen möchte. Auch litterargeschichtlich wird wider diese Annahme nicht viel zu erinnern sein, denn da die Hs. des britischen Museums vom J. 412 eine ganze Reihe übersetzter Autoren aufweist (Euseb., Titus v. Bostra, Recogn., Athanasius vgl. Wright, Catal. of syr. Mss. II, 631 ff.), so ist mit Sicherheit anzunehmen, daß sechzig und siebzig Jahre vor Herstellung jenes Codex bereits eifrig

1) Vgl. z. B. die Reden des Ephräm adv. scrutatores Opp. VI, 164 ff., etwa Sermo 1 p. 165. 166 DE. 170 B. 171 EF. 180 f. 182; serm. 2 p. 191 f.; serm. 3 p. 197; II, 488 u. ö.

2) Vgl. hom. 1 (vom Glauben) § 15; hom. 17 (Gottheit Christi) 1—3. 6. Es widerspricht dem oben ausgesprochenen Urteil nicht, daß uns hier nebenher auch die Formel „Licht vom Licht" begegnet (§ 2). Der Geist der ganzen Betrachtung ist darum doch ein altertümlicher und vornicänischer; vgl. in der Unterweisung von der Weinbeere: ܕܦܪܫܟ ܡܢ ܐܝܬܘܬܗ (der dich, Christum, abgetrennt hat von seinem Wesen) Wright p. ܬܦܘ Zeile 2 v. u., wo die Formel an das nicänische Schlagwort erinnern kann, der Gedanke aber das deutliche Gegenteil des ὁμοούσιος besagt.

griechische Litteratur in das Syrische übertragen wurde. Dann übersetzte S dieApol., rund gesagt, dreihundert Jar früher als G den Auszug aus derselben der Vita Barlaami einverleibte.

3.

Die gewonnene Erkenntnis, daß S. als Übersetzung ein treuer Zeuge und die unverfälschte Wiedergabe des Arist. ist, bestätigt sich uns, wenn wir schließlich noch einen Blick auf den dritten uns erhaltenen Text, auf A, werfen. Der Text von A ist uns in zwei Formen aufbewart, erstens in der von den Mechitaristen im J. 1878 aus einem Codex vom J. 981 herausgegebenen Gestalt, deren Urschrift nach dem Urteil der Kenner in das fünfte Jarhundert zurückgeht und eine Übersetzung aus dem Griechischen darstellt [1], zweitens in der kaum später als auf das 11. Jarh. zu datirenden Form, welche eine Hs. zu Etschmiadzin aufbewart.

Was zunächst das Verhältnis dieser beiden Relationen (A und A*) anlangt, so vermag der des Armenischen nicht Mächtige nicht zu beurteilen, inwieweit einzelne Abweichungen sich etwa als Differenzen unserer modernen Übersetzer erweisen könnten. Jedenfalls besteht aber noch ein weiteres Verhältnis zwischen den beiden Texten. A* scheint wesentlich nichts Anderes zu sein als eine Abschrift des Textes A, aber in diesen Text waren im Lauf der Zeit Zusätze und Verbesserungen gekommen, die A* herübernahm und vielleicht noch vermehrte. So z. B. I, 4, wo A sagt, daß Gott one Anfang sei, indem alles, was einen Anfang hat, auch ein Ende hat, wofür A* schreibt, er sei der Anfang jedes Dinges; oder II, 1, wo A sagt, „welche sich zur Warheit des Gesagten bekannt haben“, wärend A* schreibt: „welche fähig sind, die Warheit dieser Worte zu empfangen“. Die dogmatisch bedingte Korrektur auf Seiten von A* ist in diesem zweiten Beispiel ganz deutlich. Somit wird das oben ausgesprochene Urteil als erwiesen angesehen werden können.

Aber wie verhält sich A zu S? Es wurde bereits oben erwänt, daß A nicht eine Übersetzung von S ist (vgl. S. 163f.). Dieses folgt sowol aus der Übersetzung selbst, als aus der Über-

---

1) Vgl. in der Ausg. der Mechitaristen praef. lat. p. 3.

einstimmung, welche einige Stellen von A zu G haben (vgl. S. 195 f.). Ebenso ist bereits erwiesen, daß A nicht etwa mit S zusammen eine besondere Recension des Textes darstellt.

A ist also eine Übersetzung aus dem Griechischen. Die Frage ist nur, ob der Übersetzer die Zusätze und Abänderungen vorgenommen hat, welche A gegenüber S aufweist, oder ob die griechische Vorlage von A bereits interpolirt war. Über die Grenzen dessen, was auch sonst armenische Übersetzer getan haben [1], gehen die meisten Abweichungen nicht hinaus, so wenn A etwa zu der Sonne den Mond und die Gestirne setzte (I, 1), oder *κινοῦντα καὶ διακρατοῦντα* durch „Fürer und Ordner" (I, 2) wiedergab, oder den Satz, daß Gott Alles wegen des Menschen gemacht hat, so umschrieb: „welcher alle sichtbaren Dinge in seiner Güte geschaffen und dem Menschengeschlecht geschenkt hat" (I, 3). Vielleicht verträgt sich auch die Umstellung der Eigenschaften, welche I, 4—6 (s. z. d. St.) vorgenommen ist, noch mit jener Annahme, sowie die Zusätze, welche A zu II, 4 macht; „von Danaos dem Ägypter und von Kadmos dem Sidonier und Dionysos dem Thebäer". Auch wider die Möglichkeit dessen, daß der Übersetzer für das Wonen des Gottessones in der Menschentochter schrieb: „und geoffenbart hat er sich in der menschlichen Natur als der Son Gottes" (II, 6), oder die Umformung im christologischen Absatz (II, 7. 8) vornahm, wird nichts Erhebliches eingewendet werden können.

Indessen bleiben doch auch Stellen noch, bei welchen man sich nicht leicht zu dieser Annahme entschließen wird. So bemerken die Mechitaristen (ebenso Himpel, Conybeare), daß der Zusatz von A „in sich selbst seiende Wesenheit" zurückweise auf ein griechisches *αὐτογενὲς εἶδος*; auch die soeben erwänten Zusätze zu Danaos, Kadmos etc. möchte man dem Mann nicht zutrauen, welcher schrieb: „nennen Zeus (ihren Uran), welcher Dios ist, und leiten ihr Geschlecht von Helenos und Xuthos" (II, 4).

Aus diesen Gründen bin ich nicht abgeneigt, die Abweichungen von A im Verhältnis zu S aus einer doppelten Quelle

1) Vgl. die Beispiele, welche aus der armenischen Übersetzung des Aphraates mitgeteilt sind von Sasse, Prolegomena in Aphr. . . sermones (Lips. 1878) p. 28. 29.

herzuleiten: einmal hat der Übersetzer mit seinem Text frei geschaltet, sodann aber wird dem Übersetzer schon ein bereits interpolirter Text vorgelegen haben.

Vielleicht begreift sich aus dieser Annahme ein sonst nicht recht verständlicher Umstand in der Überlieferung von A. Wie mag es kommen, daß die Apol. im Armenischen nur als Fragment existirt hat, wie das durch die Übereinstimmung von A und A* erwiesen wird? Ich halte es nicht für unmöglich, daß Arist. etwa nur in einer patristischen Anthologie nach Armenien gekommen ist. Daß der Verfasser der Anthologie orthodoxe oder gelehrte Zusätze und Nachbesserungen an dem Text vorgenommen hat, ist warscheinlich. So würden sich bei dieser Annahme sowol der fragmentarische Charakter von A als auch Abweichungen von S, welche auf eine griechische Vorlage zurückweisen [1], erklären.

Es würde zuviel Raum fortnehmen, wollten wir dem weiter nachgehen. Uns genügt es, daß A ein von S unabhängiger Zeuge ist. Derselbe ist uns allerdings nur in einer recht entstellten Form erhalten, dient aber doch hie und da zur Verbesserung des Textes von S (z. B. das γενεαλογεῖσθαι II, 3. 6; die Auslassung von „starb und wurde begraben" II, 8).

Ist aber A nichts anderes als eine Übersetzung aus dem Griechischen, die sich von der besonderen Gestalt des Textes S unabhängig erweist durch manche Übereinstimmung mit G (vgl. S. 195 f.), so bestätigt auch A die Ursprünglichkeit von S sowol hinsichtlich der Anordnung als im Einzelnen, denn die Abweichungen von S bei A begreifen sich, wie der kritische Commentar zeigt, fast durchweg als Korrekturen an einer mit S wesentlich identischen Grundlage.

So hat sich uns der Vorrang von S gegenüber GA sowie die Ursprünglichkeit von S nach allen Seiten hin ergeben. Von dieser Grundlage aus darf die Wiederherstellung des Werkes des Arist. unternommen werden. Die Grundsätze, welche für diese Arbeit maßgebend sind, sind folgende:

1. a) S ist eine sehr alte, treue, wiewol mit Irrungen sowie einigen wenigen Korrekturen behaftete, Übersetzung der

---

1) Der Anklang an den unechten Schluß des Markusevangeliums (16, 20, cf. 15. 17), welcher vielleicht in der zu II, 8 mitgeteilten Stelle von A vorliegt, könnte bereits von dieser Bearbeitung herrüren.

Apol. des Arist. b) G ist eine freie Bearbeitung des Werkes, in welcher eine Anzal von Fragmenten wörtlich aufbewart ist, und die sich im Wortschatz auch bei freier Gestaltung gern an Arist. anschloß. c) A ist eine frei gestaltende Übersetzung eines mit der Vorlage von S wesentlich identischen, aber warscheinlich selbst schon interpolirten griechischen Textes.

2. Da S eine wörtliche Übersetzung, G eine freie Bearbeitung, A eine freie Übersetzung ist, so steht die Autorität von S unvergleichlich viel höher als die von G und A.

3. Da S, A, G von einander unabhängige Zeugen sind, so erfordert das Zusammenstimmen von G und A gegen S, außer wo dasselbe aus nächstliegenden selbstverständlichen Gründen sich begreift, Emendation des Textes von S.

4. Da S bisweilen freier übersetzt hat, G aber, wo er nicht kürzt, ungern von dem Wortlaut der Vorlage abweicht, so kann in manchen Fällen G das Ursprüngliche S gegenüber bewart haben.

5. Der griechische Wortlaut steht natürlich nur dort fest, wo G Fragmente aufbewart hat, da aber G die Vokabeln der Vorlage gern beibehält, so läßt sich durch Rückübersetzung stellenweise — wenigstens in Bezug auf die Auswal der Wörter — mit einiger Gewißheit der Urtext des Arist. gewinnen.

6. Für die Anordnung der Apologie ist S aus inneren Gründen gemäß des Vergleiches mit G, sowie wegen des Zusammenstimmens mit A absolut sichere Autorität.

7. Wir besitzen also den Text der Apologie des Arist. in einer so adäquaten Form, als der Besitz einer sehr alten treuen Übersetzung und einer größeren Anzal von Fragmenten in der Ursprache es ermöglichen. Wir sind in Bezug auf Arist. somit etwa änlich — abgesehen davon, daß das Idiom der Übersetzung weitergehende Änderungen erforderte — wie in Bezug auf des Irenäus großes Werk, aber weit besser als hinsichtlich des Origenes Werk de principiis gestellt.

---

Von der Rückübersetzung, die ich mir für einige Stücke der Apologie gemacht, sind im Folgenden hie und da Bruchstücke zur Erläuterung mitgeteilt, von einer Übersetzung des

ganzen Buches sah ich ab, da dieselbe doch nicht viel mehr als eine gelehrte Spielerei bieten könnte.

Die Einrichtung (resp. die Zeichen) für den weiter unten sub IV folgenden Text ist folgende:

Der deutsche Text ist eine Übersetzung von S. Die griechischen Fragmente aus G wurden rechts neben das entsprechende Stück von S gesetzt. Unter ihnen fand auch Manches seinen Platz, was nicht buchstäblich — wol aber wörtlich so — bei Arist. gestanden hat. In diesem Fall wurde das Zeichen [ ] gebraucht. Mit ( ) wurden Wörter umgeben, die selbstverständliche Ergänzungen in der deutschen Übersetzung sind. Mit [ ] sind die Wörter bezeichnet sowol in S als den Fragmenten von G, die nicht ursprünglich sind, auch nur in der grammatischen Form, in welcher der Text sie bietet. Für Auslassungen von S oder G wurden * * angewandt. Wo in den beiden letzten Fällen G das Ursprüngliche, S gegenüber, erhalten hat, sind die Wörter und Sätze von G gesperrt gedruckt worden. Wo also G gesperrt ist, dient der Text zur Ergänzung oder Verbesserung des daneben stehenden Textes S. Durch < > wurde der durch Conjektur gewonnene Text bezeichnet, außer wo die Verbesserung ganz selbstverständlich war. — Die Abkürzungen: om. und add. im Apparat bezeichnen nicht Auslassung oder Hinzufügung, sondern nur Minus und Plus. Wörter von G im Apparat, die unterstrichen sind, sind von Arist. gebraucht worden.

## II. Litterarische Beziehungen; zur Geschichte des Buches.

Im Folgenden soll die Frage untersucht werden, welche Schriften in der Apol. des Arist. benützt sind, sowie ob seine Apologie in der auf ihn folgenden Litteratur Spuren hinterlassen hat.

Zunächst handelt es sich dabei um die Verwendung der Schrift, besonders des Neuen Testamentes, in der Apologie. Die Untersuchung dieser Frage ist dadurch sehr erschwert, daß Arist., mit einer Ausnahme, überhaupt kein wörtliches Citat gebracht hat, sowie dadurch, daß uns in den meisten Fällen sein Text nur in einer Übersetzung vorliegt.

Was nun zunächst das A. T. anbetrifft, einschließlich der Apokryphen, so lassen sich folgende Anklänge nachweisen. C. I, 1 hat sicherlich 2 Makk. 7, 28 dem Autor vorgeschwebt: *ἀξιῶ σε, τέκνον, ἀναβλέψαντα εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὰ ἐν αὐτοῖς πάντα ἰδόντα γνῶναι, ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐποίησεν αὐτὰ ὁ θεὸς καὶ τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος οὕτως γεγένηται.* Ganz fraglich muß es dagegen erscheinen, bei der häufigen Anwendung der Bedürfnislosigkeit Gottes durch Arist. und seine Zeitgenossen, ob I, 4 eine Reminiscenz an 2 Makk. 14, 35 angenommen werden darf (*τῶν ὅλων ἀπροσδεὴς ὑπάρχων*). Ebenso muß es als ungewiß bezeichnet werden, ob XV, 1; XVI, 1 eine Beziehung zu Sir. 6, 26 f. vorausgesetzt werden darf. Arist. redet vom Umhergehen und Suchen nach der Warheit, das zum Finden gefürt hat, Sirach mant: *ἐξίχνευσον καὶ ζήτησον . . . γὰρ εὑρήσεις.* Die Verbindung des Spürens und Suchens hier und des Umhergehens und Suchens dort, scheint einen Zusammenhang nahe zu legen. Ebenso wird die Wendung XV, 2 eine Erinnerung an die Verheißung Jer. 31, 33 (LXX c. 38 cf. Hebr. 8, 10), wo freilich der von Arist. gebrauchte Ausdruck *κεχαραγμένας* fehlt, verraten. Durchaus unwarscheinlich dagegen ist es, daß (XV, 4) bei dem Gebot der Nächstenliebe etwa an Lev. 19, 5 etc. gedacht wurde. Dagegen klingt der Spott III, 1 ziemlich deutlich an Ep. Jerem. 18 (*ὅπως ὑπὸ τῶν λῃστῶν μὴ συλληθῶσιν*) an, aber bei der Beliebtheit dieses Gedankens läßt sich auch hier keine positive Behauptung wa-

gen. Auch das wird sich nicht sicher ausmachen lassen, inwieweit G in c. III — VI etwa eine Anregung von Sap. 13, 2 ff. anzunehmen ist (ἢ πῦρ ἢ πνεῦμα ἢ ταχινὸν ἀέρα ἢ κύκλον ἀστέρων ἢ βίαιον ὕδωρ ἢ φωστῆρας οὐρανοῦ πρυτανεῖς κόσμου θεοὺς ἐνόμισαν, vgl. auch I, 2, mit Sap. 13, 4: πόσῳ ὁ κατασκευάσας αὐτὰ δυνατώτερός ἐστιν, sowie das θεωρεῖται ib. v. 5 mit dem θεωρήσας I, 1). Sehr warscheinlich geht aber der Gedanke, der so oft bei Arist. wiederkehrt (III, 1; X, 6. 8. 9; XI, 3. 4. 6; XII, 3. 5; XIII, 3), daß die Götter, die sich selbst nicht helfen können, auch anderen nicht zu helfen vermögen, direkt zurück auf Sap. 13, 16: ὅτι ἀδυνατεῖ ἑαυτῷ βοηθῆσαι . . . . . καὶ χρείαν ἔχει βοηθείας, obwol freilich zu beachten bleibt, daß Arist. von den Göttern selbst, Sap. von ihren εἰκόνες redet (vgl. auch Sap. 14, 8 zu IV, 1; XIII, 3). C. XIII, 2, wozu Jes. 44, 9—20; 40, 18—20; 41, 6 f.; Jer. 10, 2 ff. zu vergleichen sind, bietet dagegen sicher keine direkte Bezugnahme auf jene Stellen, sondern die gleiche populär gewordene Anschauung. Eine allgemeine Kenntnis des A. T. zeigt auch die Schilderung der Juden XIV, 3. Wenn hier von Woltaten gegen die Armen, Befreien der Gefangenen und Begraben der Toten die Rede ist, so wird man außer an die Unzal von Stellen, die von ersterem handeln, durch den dritten wie zweiten Punkt besonders an das Buch Tobit erinnert (vgl. Tob. 1, 16 ff.; 2, 3 ff.; 4, 8. 16; 12, 8. 13).

Auf Grund dieses Materials kann gesagt werden, daß Arist. an einigen Stellen sich als Leser des A. T., und zwar besonders der sog. Apokryphen erweist (Sirach, Sapient. Tobit, 2. Makk.), daß aber im Übrigen seine Darstellung auf eine gewisse Vertrautheit mit der Gedankenwelt der atl. Schrift schließen läßt, welche man bei den Christen seiner Zeit vorauszusetzen allen Anlaß hat.

Die Anspielungen an neutestamentliche Stellen sind reicher, obwol es auch hier so gut wie ganz an wörtlichen Anfürungen fehlt. Die Schilderung der Christen in den drei letzten Kapiteln erinnert zwar an Gedanken der Bergpredigt, one aber eine direkte Benützung erweisbar zu machen (vgl. z. B. zu XV, 5 fin.: Luc. 6, 27); dagegen liegt XVI, 2 sicher eine Erinnerung an das Bild Matth. 13, 44 vor. Das ἀπ᾽ οὐρανοῦ καταβάς (II, 6) ist dem Johannesev. entlehnt (Joh. 3, 13; 6, 38. 42). Ebenso spärlich sind die Beziehungen zur Apostel-

gesch. Vielleicht darf man II, 6 als einen Nachklang des Gedankens Act. 17, 25 bezeichnen. Aber ein wirkliches Citat liegt auch hier nicht vor. Interessant ist die Stelle XV, 5. Hier wird zwischen die christliche Verweigerung der Götzenverehrung und die Enthaltung von Götzenopferfleisch der bekannte Satz: <καὶ> ὅσα οὐ θέλουσιν αὐτοῖς γίνεσθαι, ἑτέρῳ οὐ ποιοῦσι eingeschoben (von G wie S in gleicher Form überliefert).

Da Arist. die Didache gekannt hat (s. unten), so liegt es nahe anzunehmen, daß er diesen Satz derselben entlehnt hat. Nun aber heißen die Worte in der Did.: πάντα δὲ ὅσα ἐὰν θελήσῃς μὴ γίνεσθαί σοι, καὶ σὺ ἄλλῳ μὴ ποίει (1, 2)[1]. Dem gegenüber bietet Arist. die Worte in genau derselben Form, abgesehen von der durch den Zusammenhang bei ihm veranlaßten Änderung der Person, in welcher sie in dem N. T. an Act. 15, 29. 20 geschlossen worden sind. Wie Arist. liest der Cod. Cantabrig.: καὶ ὅσα μὴ θέλετε ἑαυτοῖς γείνεσθαι, ἑτέρῳ μὴ ποιεῖν (20: ἑτέροις μὴ ποιεῖτε); fast genau ebenso lasen bereits Irenäus (adv. haer. III, 12, 14): et quaecunque non vultis fieri vobis, aliis ne faciatis (20: et quaecunque nolunt sibi fieri, aliis ne faciant); Cyprian (Testim. III, 119; Hartel I, 184, 7): et quaecunque vobis fieri non vultis, alii ne feceritis; der Pelagianer bei Caspari, Briefe, Abhandlungen und Predigten etc., Christ. 1890, S. 18 unten: grade so wie Cyprian; ebenso Martin von Bracara (ed. Caspari) p. 21; Ps.-Augustin Sermo 266 (ed. tert. Veneta XVI, 1367 E): quod vobis ab aliis non vultis fieri, nulli alii feceritis. Hieraus folgt deutlich, daß Arist. den Spruch nicht in der Form der Did., sondern in der in das N. T. übergegangenen Form gekannt hat. Da er nun den Spruch mit der Enthaltung von den εἰδωλόθυτα zusammen anfürt, so kann nicht bezweifelt werden, daß er in seinem Text der Apostelgesch. diesen Spruch, wie Irenäus, bereits gelesen hat. Dann ist Arist. der älteste Zeuge[2] für diese Interpolation. Fand er dieselbe in seinem N. T. aber bereits vor, so weist dieses zurück auf eine längere Zeit ge-

1) Vgl. auch die Zusammenstellung bei Theophil. ad Autol. II, 34 fin.: ἀπέχεσθαι ἀπὸ τῆς ἀθεμίτου εἰδωλολατρείας καὶ μοιχείας καὶ φόνου, πορνείας etc. καὶ πάσης ἀσελγείας καὶ ἀκαθαρσίας καὶ πάντα ὅσα ἂν μὴ βούληται ἄνθρωπος ἑαυτῷ γίνεσθαι ἵνα μηδὲ ἄλλῳ ποιῇ, s. noch Clement. Hom. VII 4. 8; VIII, 19; XI, 4. Const. ap. I, 1; III, 15; VII, 1.

2) Hinsichtlich Marcions s. Zahn, Gesch. des ntl. Kanons II, S. 462.

schichtlicher Wirksamkeit des sog. Aposteldekrets, wärend welcher man sich gewönt hatte, diesen von der Did. zuerst überlieferten Spruch mit den Grundlinien der Moral für Heidenchristen, die man jenem Schreiben glaubte entnehmen zu können, zusammenzustellen. Bald darauf folgt übrigens bei Arist. die Enthaltung von der *συνουσία ἄνομος* (cf. die *πορνεία* der Apgesch.). Diese Stelle erweist also sowol die kirchliche Benützung der Apgesch. zur Zeit des Arist. als das Vorhandensein der Interpolation in der Mitte des 2. Jarh.

Am meisten Anklänge lassen sich zu den paulinischen Briefen nachweisen. Röm. 1, 25 (*καὶ ἐλάτρευσαν τῇ κτίσει παρὰ τὸν κτίσαντα*) ist III, 2; Röm. 1, 23 ist IV, 1; Röm. 1, 24 is. VII, 4; Röm 11, 36 ist XV, 2[1] benützt worden. Noch können zu VIII, 2, init. Röm. 1, 22; 1 Cor. 1, 19—21 verglichen werden. Das paulinische Paradoxon von der Weisheit der Welt, die Torheit ist, klingt hier durch. Ebenso ist die Nachwirkung von Col. 1, 17 bei Arist. I, 6 med. warscheinlich. Die *χρηστότης* und *ταπεινοφροσύνη* sowie das *μὴ ψεύδεσθε εἰς ἀλλήλους* aus Col. 3, 12. 9 dürfte XV, 7 wirksam sein. Außerdem erweist sich Arist. als einen Kenner der Pastoralbriefe. Das Bekenntnis dessen, der das Christentum gefunden (XVII, 4), ist fraglos abhängig von dem Bekenntnis Pauli 1 Timoth. 1, 13 (cf. *βλάσφημος, ὑβριστής, ἀγνοῶν*, vgl. auch Act. 3, 17. 19), ebenso ist XVI, 6 deutlich die Nachwirkung von 2 Timoth. 3, 13 oder in XIII, 3 von 1 Timoth. 6, 16 spürbar. Ebenso dürfte Tit. 2, 12 (*σωφρόνως καὶ δικαίως . . ζήσωμεν*) die Auswal der Worte XV, 9 beeinflußt haben. Der Ausdruck *παυσάσθωσαν τὴν γλῶσσαν* (XVII, 6) weist wohl auf 1 Petr. 3, 10 resp. Ps. 34, 14 zurück.

Man kann manches von dem Gegebenen für unsicher halten, vielleicht auch eine weitere Reihe von Anspielungen hinzufügen; an dem Resultat, daß Arist. sich mit einer großen Anzal neutest. Schriften, obgleich er direkte Citate nicht

---

1) Wenn an der Stelle des Römerbriefes abgelehnt wird, daß Gott einen *σύμβουλος* gehabt habe oder daß ihm jemand etwas zuvorgegeben habe, weil Alles aus ihm und durch ihn und zu ihm ist (11, 34—36), und Arist. hier an den Gedanken, daß Alles durch Gott und von ihm ist, die Worte schließt: „welcher nicht einen andern Gott zum Genossen hat“, so wird sich auch dieser zweite Teil seines Gedankens als Einwirkung der Römerstelle erklären, jener andere Gott wäre der *σύμβουλος* gewesen; vgl. dagegen die Beziehung, welche z. B. Iren. adv. haer. V, 1, 1 dem Spruche Röm. 11, 34 gibt, und dazu Sibyll. VIII, 264.

braucht, vertraut zeigt, würde dadurch nicht viel geändert werden können.

Für die neutestamentlichen Schriften braucht Arist. folgende Bezeichnungen: τὸ παρ' αὐτοῖς λεγόμενον (καλούμενον) εὐαγγέλιον sagt er, wie Justin (II, 7, s. die Stellen aus Just. im krit. Com.). Dieses „Evangelium", wie man es in den Kreisen des Arist. nannte, ist die Quelle für die Tatsachen des Lebens des Herrn. Häufiger verweist Arist. den Kaiser auf die γραφαί der Christen, um ihre Lehre, ihre Satzungen, die Herrlichkeit ihres Dienstes, sowie den Lon ihrer Vergeltung kennen zu lernen (XVI, 3. 5; XV, 1). Diese Schriften enthalten nicht nur moralische Anleitungen und die rechte Erkenntnis Gottes sowie Belehrung über das jüngste Gericht, sondern auch Tatsachen, „Worte, die zu schwer sind sie zu sagen, auch daß sie ein Mensch wiederhole, welche nicht nur gesagt, sondern auch geschehen sind" (XVII, 1). Der angefürte Satz soll ganz allgemein den Inhalt der betr. Schriften angeben. Die Aussagen, daß sie unaussprechlich und daß sie auch wirklich geschehen sind, werden nicht in gleichem Umfang von den Worten gelten. Jene Dinge, welche unsagbar und zu schwer sind, als daß man sie wiederholen könnte, machen den Inhalt der Offenbarung aus. Gottes Wesen und Wirken, die Herrlichkeit des seligen Lebens und die Qualen der Verdammnis, kurz, die positiven Elemente der Offenbarung sind es, an die Arist. denkt. Wenn er nun von diesen Dingen behauptet, sie seien geschehen, so kann er das natürlich nur in Bezug auf das meinen, was nicht mehr der Zukunft angehört. Also Wunderbares findet der König in den Schriften der Christen und doch nicht solches, das sich „nie und nirgends hat begeben". Diese Schilderung weist darauf hin, daß Arist. hier zunächst an die Schriften des N. T. denkt, wol mit Einschluß der Apokalypse, im Übrigen passen seine Worte aber auf alle christlichen Schriften esoterischen Charakters; diese sind sicher mitgemeint.

Arist. spricht nämlich von „ihren anderen Schriften". Es ist klar, daß er seine Schrift mit den christlichen γραφαί in eine Linie stellt. Er hat also das Wort γραφή hier nicht in dem durch das N. T. zum technischen Terminus heil. Schrift[1]

---

1) Aus der Tatsache, daß die nachapostolische Litteratur die

ausgeprägten Sinn gebraucht, sondern, wie es dem Kaiser gegenüber allein möglich war, im allgemeinen Sinn. In den christlichen Schriften findet der Kaiser Weiteres. Obenan sind die Bücher N.T. gemeint, dann aber die weitere christliche Litteratur, soweit sie nicht für heidnisches Verständnis eingerichtet war, denn der Autor fült sich veranlaßt, schon im Voraus etwaigen Zweifeln des Kaisers zu begegnen. An Schriften wie Hermas und den 1. Clemensbrief, Barnabas und die Didache, die Praedicatio Petri und die Bücher des Papias oder die Clemenshomilie wird Arist. gedacht haben.

Dieses fürt uns zu der weiteren Frage, ob Arist. Kenntnis der erwänten Denkmäler des nachapostolischen Zeitalters verrät?

Mit Sicherheit läßt sich behaupten, daß Arist. mit der Praedicatio Petri bekannt gewesen ist. Dieses Buch, von welchem es auch mir warscheinlich ist, daß schon Hermas es gelesen hat, und aus dem Ignatius einen Ausspruch mitteilt [1], hat die Ausfürung des Arist. in mehr als einem Punkt bestimmt. Zunächst ist klar, daß der Abschnitt über die Juden (XIV, 4) abhängig ist von der Praed. Auf die milde Beurteilung des Judentums (§ 2. 3) folgt das Urteil, sie seien abgeirrt von der *ἀκριβὴς γνῶσις* und hätten in ihrem Sinn gemeint, daß sie Gott dienen, wärend in Wirklichkeit ihr Dienst durch die Art ihrer Handlungen den Engeln und nicht Gott galt, indem sie nämlich Sabbathe und Neumonde, die ungesäuerten Brote und den großen Tag und das Fasten und die Beschneidung und die Reinheit der Speisen, und diese nicht einmal vollkommen, beobachteten. Dazu vergleiche man die Worte der Praed.: ***Μηδὲ κατὰ Ἰουδαίους σέβεσθε· καὶ γὰρ ἐκεῖνοι μόνοι οἰόμενοι τὸν θεὸν γινώσκειν οὐκ ἐπίστανται, λατρεύοντες ἀγγέλοις καὶ ἀρχαγγέλοις, μηνὶ καὶ σελήνῃ· καὶ ἐὰν μὴ σελήνη φανῇ, σάββατον οὐκ ἄγουσι τὸ λεγόμενον πρῶτον οὐδὲ νεομηνίαν ἄγουσιν οὐδὲ ἄζυμα οὐδὲ ἑορτὴν οὐδὲ μεγάλην ἡμέραν*** (bei Clem. Strom.VI, 5

---

Ausdrücke *ἡ γραφή, γέγραπται* nur sehr selten auf Worte Jesu überträgt (Barnab. 4, 14; 2 Clem. 2, 4, cf. Polyc. 12, 1), wird sehr mit Unrecht auf eine höhere Wertschätzung, auf „kanonische" Dignität des A.T. gegenüber dem N.T. geschlossen. In Wirklichkeit liegt die Sache einfach so, daß *ἡ γραφή* etc. Termini waren nach dem ntl. Sprachgebrauch. Die Ausdrücke hafteten am A.T. nach der Gewonheit des Sprachgebrauchs, den man mit den Schriften des N.T. und aus der Predigt der Missionare überkommen hatte.

1) Vgl. die Belege bei Zahn, Gesch. d. ntl. Kanons II, S. 831 f. I, 920 f.

p. 760). Die Abhängigkeit fällt in die Augen, und zwar ist dieselbe fraglos eine Abhängigkeit des Arist., nicht der Praed., da ersterer den Gedanken eine etwas andere, leicht verständliche, nicht so gelehrte Wendung verleiht. Daß die Juden sich selbst täuschen über ihre vermeintlich reine Gotteserkenntnis, indem sie ja den Engeln dienen — von Erzengeln zu reden, war dem Kaiser gegenüber wenig angebracht, Arist. ließ daher die Wörter fort — und daß dieser Engeldienst in äußerlichem Tun besteht, das sind die beiden gemeinsamen Gedanken. Entscheidend ist besonders die Übereinstimmung in der Reihenfolge der Feste (s. z. d. St.). Arist. hat nur mit dem *σάββατον τὸ λεγόμενον πρῶτον* ebensowenig etwas anzufangen gewußt, als er die Wendung *ἐὰν μὴ σελήνη φανῇ* verstand oder sie wiederzugeben für passend erachtete. Auch Herakleon ließ in seiner Wiedergabe den zweiten Satz fort (Brooke, The frag. of Heracleon, Texts and Studies I, 2 p. 78). Mit voller Gewißheit darf hier eine Abhängigkeit von der Doctr. angenommen werden.

Eine weitere Berürung liegt XVII, 4 vor. Zwar ist hier sicherlich eine Einwirkung von 1 Timoth. 1, 13 anzunehmen (s. S. 214), aber die Worte „und seine Sünden werden ihm vergeben" finden sich weder hier, noch (genau so) Act. 3, 19. Dagegen sagt die Praed.: *ὅσα ἐν ἀγνοίᾳ τὶς ὑμῶν ἐποίησε μὴ εἰδὼς σαφῶς τὸν θεόν, ἐὰν ἐπιγνοὺς μετανοήσῃ, πάντα αὐτῷ ἀφεθήσεται τὰ ἁμαρτήματα* (Clem. Strom. VI, 6 p. 765). Der Autor hat eine Reminiscenz aus Paulus mit einer anderen aus der Praed. mit einander vermengt [1]. Es scheint weiter die Stelle, wo in der Praed. von der Sendung der Jünger Jesu die Rede ist: *πέμπων ἐπὶ τὸν κόσμον εὐαγγελίσασθαι τοὺς κατὰ τὴν οἰκουμένην ἀνθρώπους γινώσκειν ὅτι εἷς θεός ἐστιν* etc., auf II, 8 eingewirkt zu haben.

Aus der Praed. ist uns folgende Aufzälung göttlicher Eigenschaften aufbewart worden: *ὁ ἀόρατος, ὃς τὰ πάντα ὁρᾷ, ἀχώρητος ὃς τὰ πάντα χωρεῖ, ἀνεπιδεής, οὗ τὰ πάντα ἐπιδέεται καὶ δι' ὅν ἐστιν, ἀκατάληπτος, ἀέννaος, ἄφθαρτος, ἀποίητος, ὃς τὰ πάντα ἐποίησε λόγῳ δυνάμεως αὐτοῦ* (Clem. Strom. VI, 5 p. 759). Auch hier ist eine Reihe von Berürungen kaum für

1) Hierdurch wird zugleich bestätigt, daß Hilgenfeld mit Recht, gegen Potter, diese Worte der Praed. zugeschrieben hat (s. Nov. test. extra canon. fasc. IV, 56. 60).

zufällig anzusehen: der Unsichtbare, der alles sieht (XIII, 7), der von nichts befaßt, alles in sich faßt (I, 5 fin.), der Bedürfnislose, dessen Alles bedarf (I, 4 med.), der Unbegreifliche (I, 4, wo ܠܐ ܡܬܕܪܟܢܐ zum Original ἀκατάληπτος haben wird), ewig, unsterblich, unerzeugt (I, 4 init.). Eine Benützung oder doch ein Nachklingen der Praed. ist auch hier nicht unwarscheinlich angesichts auffallender Übereinstimmungen in dem freilich vielgebrauchten Material.

Auch in dem Abschnitt *Τοῦτον τὸν θεὸν σέβεσθε μὴ κατὰ τοὺς Ἕλληνας* etc. (Clem. Strom. VI, 5 p. 759. 760; Hilgenfeld S. 56) begegnen Beziehungen, die aber wegen der Beliebtheit der Gedanken zur Begründung eines sicheren Urteils nicht ausreichen (die Torheit der Hellenen VIII, 2; *μορφώσαντες*: *μορφώματα* III, 2; Götter, die verspeist werden XII, 8; Hund und Affe XIII, 7 s. z. d. St.). Aber sehr viel wichtiger als diese Kleinigkeiten, die sehr wol auch Zufälligkeiten sein können, ist etwas Anderes, das zugleich eine glänzende Bestätigung der S. 186—191 vorgetragenen Beurteilung des Ägypterabschnittes ergibt. Genau so nämlich wie Arist. es c. XII tut, hat die Praed. die ägyptische Tieranbetung mit dem *σέβεσθε μὴ κατὰ τοὺς Ἕλληνας* in Eins zusammengezogen, one auch nur die Ägypter zu nennen, und hat daran eine abschließende Verurteilung hellenischen Götzendienstes, die mit ägyptischem Wesen nichts zu tun hat (*νεκρὰ νεκροῖς* — das sind die Tiere nicht — *προσφέροντες*), geknüpft. Die *Ἕλληνες* waren der Praed. aber einfach die Heiden, Arist. hat sich dem formell nicht angeschlossen, aber er hat die Anordnung der Praed. hierin auf sich wirken lassen und es dadurch in etwas verschuldet, daß seine Darstellung auf moderne Kritiker einen so verwirrenden Eindruck gemacht hat.

Es wurde soeben gesagt, daß Arist. die Disposition der Praed. geändert oder erweitert hat. So sind ihm die Christen nicht das *τρίτον γένος*, sondern ein viertes oder auch die eigentlichen Repräsentanten des zweiten Geschlechtes der Menschen, aber beibehalten hat er den Gedanken der Praed., daß mit dem Christentum ein Neues in die Welt getreten ist (s. c. XVI, 4 fin.: „und warlich ist ein neues dieses Volk und eine göttliche Mischung ist in ihm“, vgl. Praed. b. Clem. Strom. VI, 5 p. 760: *καινῶς τὸν θεὸν διὰ τοῦ Χριστοῦ σεβόμενοι — καινὴν διαθήκην οἱ καινῶς αὐτὸν τρίτῳ γένει σεβόμενοι χριστιανοί*).

Dagegen haben die Worte an die Reichen in der Praed. *αἰσχύνϑητε κατέχοντες τὰ ἀλλότρια* (Sacra parall. Opp. Joh. Damasc. ed. Lequien II, 475, vgl. Hilgenfeld S. 63) nichts zu schaffen mit XV, 4: „und reißen nicht ein Depositum an sich“, denn dieser sonst bezeugte Zug (s. den krit. Comm. z. d. St.) ist ganz verschieden von der Forderung der Praed., welche im Zusammenhang nur besagt, daß die Reichen ihren Überfluß, der für Andere da ist (*ἑτέροις λείπει τὰ ὑμῖν περισσεύοντα*) nicht für sich zurückbehalten sollen. Ebensowenig reicht das *ὁσίως καὶ δικαίως* (Clem. Strom. VI, 5 p. 760) aus, die unrichtige Überlieferung von G (XV, 9) zu stützen, denn auch hier ist der Zusammenhang ein anderer an beiden Stellen.

Dagegen halte ich es für sehr warscheinlich, daß das Wort, das Origenes in quodam libello ab apostolis dictum, gefunden hat: beatus est qui etiam ieiunat pro eo, ut alat pauperem (Homil. in Levit. X fin.), der Praed. angehört hat, die Origenes hier, trotz seines nicht günstigen Urteils über das Buch (Orig. in Joh. tom. XIII, 17) änlich wie den Satz de princ. praef. § 8 (non sum daemonium incorporeum) für glaubwürdig gehalten hat[1]. Dann liegt XV, 9 wiederum Abhängigkeit von der Praed. vor, vgl. Hermas Sim. V, 3, 7. Testament XII patr. Joseph. 3; auch Did. 1, 3; die Did. aber kann nicht die Quelle von Arist. sein wegen der Beschränkung auf die *διώκοντες ὑμᾶς*.

Soviel ist aber erwiesen, daß Arist. die Praed. gekannt hat und daß sie auf seine Darstellung einen eingreifenderen Einfluß als irgend ein neutestamentliches Buch ausgeübt hat[2]. Arist. hat die Praed. nicht vor sich gehabt bei seiner Arbeit, aber er hat ihren Inhalt gut im Gedächtnis getragen. Wäre uns mehr von der Praed. erhalten, so würde vermutlich eine noch weitere Abhängigkeit des Arist. von ihr nachgewiesen

---

1) Auch Zahn, Gesch. d. ntl. Kanons I, S. 363 Anm. 2; II, S. 830 hat, wie ich sehe, diese Vermutung ausgesprochen. Dieselbe gewinnt sehr an Warscheinlichkeit durch die Stelle bei Arist., da dieser die Praed. notorisch mehrfach benützt hat.

2) c. I, 3 sagt Aristides: „Und es erscheint mir, daß dieses nützlich ist, daß man Gott fürchte, den Menschen aber nicht bedränge“. Auch diese Worte machen den Eindruck, daß sie ein Citat sind (cf. Eccl. 12, 13; Sibyll. III, 630). Bei dem starken Einfluß, den die Praed. auf Arist. geübt hat und da sofort darauf Anklänge an die Praed. begegnen, wäre es nicht gerade undenkbar, daß auch diese Worte jener Quelle entstammen. Vgl. unten eine andere Möglichkeit.

werden können Jedenfalls wird sein Werk unter diesem Gesichtspunkt weiter zu prüfen sein [1].

Daß Arist. den Brief des Clemens an die Gemeinde von Korinth, welcher dort ἐξ ἀρχαίου ἔθους, verlesen zu werden pflegte [2], gekannt hat, ist an sich durchaus warscheinlich. Aber ein wirklich stichhaltiger Beweis für eine Benützung des Schreibens durch Arist. läßt sich, so viel ich sehe, nicht füren. Zwar fehlt es nicht an manigfachen Berürungspunkten in der Charakteristik des christlichen Lebens, aber dieselben sind zu allgemeiner Natur, als daß sich auf sie etwas Sicheres bauen ließe. So die Stellen, wo Clem. von der Frömmigkeit, der Gastfreiheit und der Erkenntnis der Christen, von ihrer Bereitwilligkeit zu geben redet, von den Weibern, die angewiesen werden ἐν ἀμώμῳ καὶ ἁγνῇ συνειδήσει πάντα ἐπιτελεῖν, von der Jugend, der verordnet ist μέτρια καὶ σεμνὰ νοεῖν (1 Clem. 1, 2. 3 vgl. 21, 7. 8; 30, 1 und dazu XV, 1. 6. 7. 9). 1 Clem. 2, 8 (τὰ προστάγματα καὶ τὰ δικαιώματα τοῦ κυρίου ἐπὶ τὰ πλάτη τῆς καρδίας ὑμῶν ἐγέγραπτο) erinnert an XV, 3; die Bezeichnung ἀδελφότης (1 Cl. 2, 4 vgl. aber schon 1 Petr. 2, 17; 5, 9) an XV, 7. Etwas weiter fürt vielleicht 1 Clem. 2, 6: ἐπὶ τοῖς παραπτώμασιν τῶν πλησίον ἐπενθεῖτε im Vergleich zu XV, 11 fin. Clem. wie Arist. sagen gemeinsam, daß die Sünde eines Mitchristen Gegenstand des Weheklagens ist, wobei der eine freilich an Lebendige (vgl. Phil. 3, 18), der andere an Tote denkt. Auffallend ist weiter, daß Arist. für das Lesen der Schriften den nämlichen Ausdruck ἐγκύπτειν, welchen Clem. mit Vorliebe in demselben Sinn braucht (45, 2; 53, 1; 62, 3), XVI, 4 sehr warscheinlich (s. z. d. St.) ebenfalls anwendet. Freilich scheint diese Beobachtung dadurch unsicher zu werden, daß Polyc. 3, 2 der nämliche Ausdruck, Jac. 1, 25; 1 Petr. 1, 12 das verwandte παρακύπτειν gebraucht ist. Ist aber auch Polykarp hierin von Clem. abhängig [3], so macht ge-

---

1) M. E. ist aber Robinson (p. 87 ff.) in der Aufspürung von Anklängen zu weit gegangen, indem auch rein zufällige Berürungen mit aufgefürt wurden, so wenn etwa das νεκρὰ νεκροῖς προσφέροντες mit σεβόμενοι ἀγάλματα νεκρά (III, 1) verglichen wird.

2) Dionys. v. Kor. bei Euseb. h. e. IV, 23, 9 sq. cf. Hegesipp. bei Eus. h. e. IV, 22, 1 sq.

3) Es ist nach den von Zahn (s. Ignatius S. 617 f.) gesammel-

rade die Abweichung von Jac. und Petr. einen Nachklang von 1 Clem. ziemlich warscheinlich. Vgl. noch 1 Clem. 2, 7: *ἀμεταμέλητοι ἦτε ἐπὶ πάσῃ ἀγαθοποιΐᾳ* mit XV, 7.

Der Befund liefert somit eine nur ganz unsichere Bestätigung der Warscheinlichkeit einer Kenntnis des römischen Gemeindeschreibens an die Korinther.

Ebenso möchte man es a priori für warscheinlich halten, daß das vielgelesene Buch des Hermas unserem Autor bekannt und eine der *γραφαί*, auf die er verweist, gewesen ist. Auch hiefür kann der Beweis aber nicht mit Evidenz erbracht werden. Die Stellen, an die man zunächst denken wird, nämlich Hermas Mand. I, 1 (*πάντα χωρῶν, μόνος δὲ ἀχώρητος ὤν*) und Sim. V, 3, 7 (das Fasten zu Gunsten der Armen) lassen sich nicht wol anwenden, da hier, wie gezeigt wurde, Arist. von der Praed. Petri abhängt (S. 219), also Hermas selbst vielleicht diese benützt haben könnte.

Arist. teilt nun aber mit Hermas den Gedanken, daß die Welt um des Menschen willen erschaffen wurde (I, 3; cf. V, 1. 3. 4. 5; VI, 2. — Hermas Mand. XII, 4, 2: *ἔκτισε τὸν κόσμον ἕνεκα τοῦ ἀνθρώπου*), aber aus diesem Gedanken läßt sich keinerlei Folgerung ziehen, da derselbe, der stoischen Philosophie entstammend, den Zeitgenossen überaus geläufig gewesen ist[1]. Arist. aber hat auch den Gedanken, daß das Gute in der Welt um der Christen willen fortbesteht (XVI, 1) und daß wegen des Gebetes der Christen die Welt besteht (XVI, 6). Genau so finden wir diesen Gedanken bei Hermas nicht, wol aber sagt Hermas: *κτίσας ἐκ τοῦ μὴ ὄντος τὰ ὄντα καὶ πληθύνας καὶ αὐξήσας ἕνεκεν τῆς ἁγίας ἐκκλησίας αὐτοῦ* (Vis. I, 1, 6, ebenso Vis. II, 4, 1 fin. cf. auch Vis. I, 3, 4). Hier meint Hermas also, daß die Welt um der Kirche willen von Gott

---

ten Parallelen warscheinlich, daß Polykarp den Clemensbrief gekannt hat.

1) Vgl. Cicero de offic. I, 7, 22; de fin. III, 20, 67: praeclare enim Chrysippus, cetera nata esse hominum causa et deorum; de nat. deorum II, 53, 133; 61 fin., dort (c. 61): omnia, quae sint in hoc mundo . . . . hominum causa facta esse et parata. Orig. c. Cels. IV, 74. 99. Marc. Aurel. Medit. V, 16. 30; vgl. Zeller, Philos. d. Griechen III, 1[3], S. 202. 744. 758. — Justin. Ap. I, 10; II, 4; Dial. 41; de resurr. 7 fin. Tatian. Orat. 4. Theophil. ad Autol. I, 4 fin. II, 10. Iren. adv. haer. V, 29, 1; IV, 5, 1. Tertull. adv. Marc. I, 13 init. Clem. Homil. III, 36; XI, 23 Ep. ad Diogn. 4, 2; 10, 2; cf. Ps. Melito 2.

Mehrung und Wachstum erhält. Da er anderwärts die Schöpfung überhaupt um des Menschen willen geschehen sein läßt, so ist es nicht unmöglich, daß der Zusatz ἕνεκεν des ἁγίας ἐκκλησίας nur zu den beiden letzten der vorausgehenden Participien gehört, jedenfalls ließ sich der Satz so verstehen. Hermas ist damit einem Gedanken der jüdischen apokalyptischen Litteratur gefolgt[1]. Derselbe hat m. W. in der altkirchlichen Litteratur nur noch in der Ep. ad Diogn. 6, 7 (αὐτοὶ δὲ συνέχουσι τὸν κόσμον) eine Parallele. Celsus hat in seiner Polemik wider die Christen, die nach 160 zu datiren kein Grund vorzuliegen scheint, den Christen vorgeworfen, sie dächten: καὶ ἡμῖν πάντα ὑποβέβληται, γῆ καὶ ὕδωρ καὶ ἀὴρ καὶ ἄστρα καὶ ἡμῶν ἕνεκα πάντα καὶ ἡμῖν δουλεύειν τέτακται (Orig. c. Cels. IV, 23). Er hat das in seiner Weise in das Krasse übertrieben, Origenes hat in seiner Antwort jene Übertreibungen zurückgewiesen, hat aber, wie oft, auf den Kern der Sache einzugehen vermieden (IV, 28. 29). Daß die Welt um der Christen willen da ist und um ihretwillen von Gott erhalten wird und fortbesteht, ist wirklich ein Gedanke des christlichen Altertums gewesen, freilich ein Gedanke, der überwuchert worden ist von dem der stoischen Popularphilosophie der Zeit, daß die Welt um der Menschen willen erschaffen ist.

Es ist richtig, daß Hermas die Sache allgemeiner ausgedrückt hat als Arist. Wenn aber dieser Gedanke, daß die Welt um der Christen willen fortbesteht, sich nur bei Hermas und bei Arist. unter den Autoren, die sicher vor 160 schrieben, findet, wenn ferner, wie ich für sicher halte, Hermas noch im ersten Jarhundert schrieb, also dem Arist. sehr wol bekannt sein konnte, so ist der Schluß schwer zu vermeiden, daß Arist. in diesem Gedanken von Hermas abhängig ist. In der Luft gelegen hat der Gedanke nicht, wie sein Fehlen bei den anderen Schriftstellern des 1. und 2. Jahrhunderts beweist, also scheint jener Schluß die Warscheinlichkeit für sich zu haben.

Man hat nun freilich behauptet, hier liege vielmehr eine Arist. und dem Diognetbrief gemeinsame Abhängigkeit von der

1) Vgl. Assumpt. Mosis I, 12 (Fritzsche Libr. apocr. p. 703): creavit enim orbem terrarum propter plebem suam. 4. Esr. vis. III c. 6, 55. 59; c. 7, 11 (ib. p. 604. 605). Apoc. Baruch 15, 7 p. 645.

Praed. Petri vor[1], allein erstens ist hiebei Hermas überhaupt nicht in Betracht gezogen worden, zweitens findet sich von diesem Gedanken in dem Teil der Sibyllinen, die die Praed. gekannt zu haben scheinen, keine Spur[2], drittens ist die m. E. unfragliche Tatsache der Abhängigkeit des Diognetbriefes von Arist. nicht erkannt worden. Jene Behauptung vermag daher die Warscheinlichkeit des oben gezogenen Schlusses nicht zu erschüttern. Der Nachweis, daß die Praed. jenen Gedanken gehabt hat, ist wenigstens nicht erbracht.

Als weitere Beziehungen, die wol auch nicht zufällig sind, sind zu erwänen, daß nur Hermas und Arist. Christum als *πνεῦμα ἅγιον* bezeichnen (II, 6 und Sim. IX, 1, 1[3]. — Die christliche Lehre bezeichnet Arist. als „das Tor des Lichtes" (XVII, 7), vielleicht darf man dabei an das neue lichtstralende Tor erinnern, durch welches der Weg in das Reich Gottes fürt (Herm. Sim. IX, 2, 3; 12, 4. 6). Die regelmäßige Bezeichnung des Christentums als die Verehrung des einen Gottes, des Schöpfers der Welt (XV, 2) und Beobachtung von Geboten und Satzungen bei Arist. (XV, 3. 9; XVI, 3) gibt genau die Auffassung des Hermas wieder (Mand. I, 1; XII, 3; Sim. I, 3. 7; X, 1. 2. 4). Wer das Christentum wesentlich in diesem Glauben und in der Befolgung von *προστάγματα* fand, konnte sich auf keine passendere Autorität als Hermas stützen. Dem entsprechend fehlt es auch nicht an mancherlei Berürungen in der Schilderung des christlichen Lebens. Nur spricht der Bußprediger die Gedanken als strenge Forderungen aus, der Apologet stellt sie als fromme Taten des christlichen Lebens dar. Hermas wird vorgeworfen, er wolle nicht *τὴν καρδίαν καθαρίσαι καὶ δουλεύειν τῷ θεῷ* (Sim. VI, 5, 2), das Reinigen des Herzens ist das Erste im Christenstand und dieser selbst ein Dienst Gottes nach Arist. (XVII, 4; XVI, 3). Die Auf-

---

1) Robinson p. 97.

2) Sibyll. Prooem. 50 (ed. Alexandre p. 20) heißt es nur: *Ἡμῖν δὲ κτήνη ὑπέταξεν πάντα βροτοῖσιν* etc.

3) Stellen, wo Christus *πνεῦμα θεοῦ* und änlich genannt wurde, sind im krit. Comm. zu II, 6 angefürt; hier kann nicht besonders bewiesen werden, was ich für sicher halte, daß nämlich Hermas nicht die 2. und 3. Person der Dreieinigkeit identificirt hat. Die Stelle bei Arist. zeigt deutlich, wie derartige Äußerungen zu verstehen sind.

forderungen, einander zu besuchen, sich der Notleidenden anzunehmen, den Armen zu helfen, weiter Witwen und Waisen zu besuchen, gastfrei zu sein, keusch zu wandeln (Herm. Vis. III, 9, 2. 4; Mand. II, 2; VIII, 10; Sim. I, 8; IX, 27, 2; V, 3, 7; Mand. IV, 1, 1) entsprechen der Schilderung des Arist. (XV, 6. 7). Deutlicher als diese allgemeinen Berürungen ist der Zusammenhang zwischen dem Satz *ἐξ ἀναγκῶν λυτροῦσθαι τοὺς δούλους τοῦ θεοῦ* (Mand. VIII, 10), d. h. (wie Sim. I, 8 zeigt) die Loskaufung gefangener Christen mit c. XV, 8.

Der Spruch I, 3: „Und es erscheint mir, daß dieses nützlich ist, daß man Gott fürchte, den Menschen aber nicht bedränge" fiel uns schon oben auf (S. 219 Anm. 2). Vielleicht ist es ein Satz aus einer altkirchlichen Schrift; solange er aber als solcher nicht erwiesen ist, liegt es doch sehr nahe anzunehmen, daß hier eine kurze Zusammenfassung der Ausfürungen von Hermas Mand. VII und VIII vorliegt. Hier zeigt Hermas, daß man durch die Furcht Gottes Alles gut machen wird und durch dieselbe von der Furcht vor dem Teufel befreit wird. Wer Gott fürchtet, lebt ihm. Weiter sagt er dann, daß man sich durch die Gottesfurcht aller bösen Werke enthalten und zu allem Guten bereit sein wird. Die Betrachtung gipfelt dann in Gedanken, deren Verwandtschaft mit Arist. soeben aufgezeigt wurde, und der Manung: *χρεώστας μὴ θλίβειν καὶ ἐνδεεῖς* (M. VIII, 10 fin.). Dieses *θλίβειν* wird auch im Text des Arist. gestanden haben. Jedenfalls kann Arist. sehr wol die Gedanken des Hermas, die eine für sich abgeschlossene Einheit bilden, in der Weise, wie die Worte bei ihm lauten, zusammengefaßt haben. Die eigentümliche Kürze und der Mangel eines deutlicheren Zusammenhanges scheint diese oder eine änliche Erklärung nahezulegen.

Man wird angesichts dieser Übereinstimmungen allerdings darauf verzichten müssen, eine direkte Benützung des Hermas durch Arist. anzunehmen, wol aber ist es einigermaßen warscheinlich, daß letzterer den „Hirten" gelesen hat.

Dagegen ist, soviel ich sehe, eine Kenntnis des Barnabasbriefes nicht nachweisbar. Beziehungen, wie sie zu Barn. 2, 5; 3, 3; 4, 11; 10, 11; 5, 7—10; 21, 1 sich darbieten, reichen in keiner Weise aus, indem sie nur allgemein Geläufiges betreffen.

Ist eine Benützung der Lehre der zwölf Apostel zu

erweisen? Darauf ist zu antworten, daß, wiewol eigentliche Citate — wie überhaupt bei Arist. — nicht nachzuweisen sind, doch in der Darstellung des christlichen Lebens bei Arist. so viele Züge nachweisbar sind, die uns auch in der Did. begegnen, daß man es beinahe als gewiß bezeichnen kann, daß Arist. die Did. gekannt hat.

Arist. beginnt das Lob der Christen damit, daß er die Erkenntnis des einen Gottes und die Befolgung seiner Gebote anfürt; dann sagt er, daß sie Ehebruch, Hurerei und falsches Zeugnis meiden, daß sie ein Pfand nicht an sich reißen und nach fremdem Gut nicht Begehr tragen, daß sie Vater und Mutter ehren, den Nächsten lieben und in Gerechtigkeit richten (XV, 2—4). Von den zehn Stücken, die er hier nennt, bietet die Didache, ebenfalls nahe beieinander stehend, nicht weniger als sechs: *οὐ μοιχεύσεις, οὐ πορνεύσεις, οὐκ ἐπιθυμήσεις τὰ τοῦ πλησίον* (2, 2), *οὐ ψευδομαρτυρήσεις* (2, 3), *οὐκ μισήσεις πάντα ἄνθρωπον . . . οὓς δὲ ἀγαπήσεις* (2, 7), *κρίνεις δικαίως* (4, 3). Dabei begreifen sich die beiden Stücke: das Pfand nicht zurückbehalten und die Eltern ehren als sehr nahe liegende Ergänzungen zu dem Verbot des Begehrens und dem Gebot der Nächstenliebe. Außerdem finden sich die beiden noch fehlenden Stücke (Erkenntnis Gottes und Befolgung der Gebote), die Arist. passend an die Spitze stellt, ebenfalls in der Did., ersteres gegen Ende des Weges des Todes (6, 2: *οὐ γινώσκοντες τὸν ποιήσαντα αὐτούς* cf. 1, 2), das andere als Abschluß des Weges des Lebens (4, 13: *οὐ μὴ ἐγκαταλίπῃς ἐντολὰς κυρίου, φυλάξεις δὲ ἃ παρέλαβες*). Man kann also sagen, daß von diesen zehn ersten Stücken christlicher Sittlichkeit acht Arist. und der Did. gemeinsam sind und zwei bei Arist. aus leicht erklärlichen Gründen in diesem Zusammenhang ergänzt wurden.

Arist. sagt weiter, daß die Christen Götzen nicht anbeten, anderen nichts tun, was ihnen selbst unerwünscht ist, daß sie die Götzenopferspeise meiden, ihre Bedrücker zu Freunden machen und ihren Feinden Gutes tun, daß ihre Weiber rein, ihre Jungfrauen sanftmütig sind, die Männer ungesetzlichen Beischlaf meiden, daß sie Knechte und Mägde unterweisen und ebenso ihre etwaigen Kinder, daß sie die fremden Götter nicht anbeten, in Demut und Güte wandeln, nicht lügen, einander lieben, der Witwen und Waisen sich annehmen, one Neid Be-

dürftigen geben, daß sie gastfrei sind (XV, 5—7). Von diesen siebzehn Stücken bietet die Did. für nicht weniger als dreizehn Parallelen dar: *εἰδωλολατρίαι* (5, 1 cf. 3, 4), *πάντα δὲ ὅσα ἐὰν θελήσῃς μὴ γίνεσθαί σοι, καὶ σὺ ἄλλῳ μὴ ποίει* (1, 2), *ἀπὸ δὲ τοῦ εἰδωλοθύτου λίαν πρόσεχε* (6, 3), *νηστεύετε δὲ ὑπὲρ τῶν διωκόντων ὑμᾶς .... καὶ οὐχ ἕξετε ἐχθρόν* (1, 3), *ἀγαπᾶτε τοὺς μισοῦντας* (1, 3), *ἴσθι δὲ πραΰς* (3, 7), *οὐκ ἐπιτάξεις δούλῳ σου ἢ παιδίσκῃ τοῖς ἐπὶ τὸν αὐτὸν θεὸν ἐλπίζουσιν, ἐν πικρίᾳ σου, μήποτε οὐ μὴ φοβηθήσονται τὸν ἐπ' ἀμφοτέροις θεόν* (4, 10), *οὐκ ἀρεῖς τὴν χεῖρά σου ἀπὸ τοῦ υἱοῦ σου ἢ ἀπὸ τῆς θυγατρός σου ἀλλὰ ἀπὸ νεότητος διδάξεις τὸν φόβον τοῦ θεοῦ* (4, 9), *γίνου . . ἐλεήμων καὶ ἄκακος . . καὶ ἀγαθὸς . . . οὐχ ὑψώσεις σεαυτόν* (3,8 f.) . . *οὐκ ἔσται ὁ λόγος σου ψευδής* (2,5), *ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν* (1, 2), *οὐδὲ διδοὺς γογγύσεις* (4, 7), vgl. auch die Argumentation Arist. XV, 7 fin. mit 4, 8: *εἰ γὰρ ἐν τῷ ἀθανάτῳ κοινωνοί ἐστε, πόσῳ μᾶλλον ἐν τοῖς θνητοῖς; πᾶς δὲ ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου δεχθήτω* (12, 1. cf. 2). Hiebei ist aber noch zu erwänen, daß solche Stücke wie die Keuschheit der Männer und die Reinheit der Frauen oder der Wandel in Demut und Güte, das Versagen der Anbetung den Götzen gegenüber, die Hilfe an Witwen und Waisen, so allgemeine Züge sind, die teils in bereits Gesagtem enthalten sind, daß eine Hinzufügung derselben durch Arist. nicht auffällig ist. Freilich sieht man auch, daß die Parallelen sich nicht auf den Wortlaut, sondern auf die Sache beziehen. Immerhin scheint mir aus dem Faktum, daß von den 27 ersten Charakterzügen der Christen für wenigstens 19 sich analoge oder genau entsprechende Züge aus der Didache beibringen lassen, mit Sicherheit gefolgert werden zu können, daß Arist. mit jenen Grundzügen der christlichen Moral, welche die beiden Wege enthalten, vertraut war, ja daß er mit seinem sittlichen Denken sich in dem Gedankenkreise der Did. bewegt hat.

Im Folgenden gibt Arist. spezielle Anwendungen auf das sittliche Leben sowie allgemeinere Urteile, für die man nicht wol erwarten kann in dem Handbüchlein reichliche Analogien zu finden. Auf einzelnes sei noch verwiesen. Das Gebet für die Gegner Ar. XVII, 3 und Did. 1, 3; das Fasten zu Gunsten Anderer XV, 9 und 1, 3: *νηστεύετε δὲ ὑπὲρ τῶν διωκόντων ὑμᾶς*; das regelmäßige Gebet XV, 9 und 8, 3.

Die Übereinstimmung erstreckt sich wesentlich, aber nicht

ausschließlich (vgl. Did. 12, 1 f.; 6, 3; 8, 3) auf die beiden Wege. Dieses ist, wenn man die Absicht des Arist. im Auge behält, vollständig begreiflich; von dem internen Leben der Gemeinden zu erzälen, war ebensowenig seine Absicht, als er auch nicht in allen Details ein Bild christlicher Sittlichkeit zeichnen wollte, daher manchen Zug der Did. unberücksichtigt lassen mußte und andererseits andere besonders farbenprächtige Züge von sich aus beifügte. Die Relation der beiden Wege bei Barnabas bietet wesentlich die gleichen Parallelen wie die Did. zu Arist. dar, es fehlen das Vermeiden falschen Zeugnisses und der Lüge, die Güte der Christen, das Gebot der Feindesliebe und der Gastfreundschaft[1]. Dem gegenüber will es nicht viel besagen, daß Barnabas der Witwen und Waisen Erwänung tut (20, 2), welche in der Did. fehlen, bei Arist. aber angefürt sind. Dieser Gedanke gehört so sehr zum Inventar christlicher Moral, daß sich auf ihn nichts bauen läßt[2]. Erst recht nichts läßt sich mit der vermeintlichen Parallele Arist. XVI, 1 (G) cf. Barn. 19, 1 aufstellen, da die betr. Worte eben nicht Arist. angehören. Ebenso bietet Arist. XV, 5: *τοὺς ἀδικοῦντας αὐτοὺς παρακαλοῦσι*, verglichen mit Barnab. 19, 10: *καὶ ἐκζητήσεις καθ᾽ ἑκάστην ἡμέραν τὰ πρόσωπα τῶν ἁγίων ἢ διὰ λόγου κοπιῶν καὶ πορευόμενος εἰς τὸ παρακαλέσαι . . . . ἢ διὰ τῶν χειρῶν σου ἐργάσῃ εἰς λύτρον ἁμαρτιῶν σου* — blos einen rein zufälligen Anklang dar[3].

Es erscheint mir also nicht richtig zu sein, wenn man

1) Das Fehlen des Spruches: was sie nicht wollen etc. sowie des Götzenopfermales bei Barnab. kommt deshalb nicht in Betracht, weil Arist. hier aus der Apostelgesch. geschöpft hat. Ob die Sprüche von der Feindesliebe in der Didache (1, 3b—2,1) ursprünglich sind, könnte nach dem von v. Gebhardt mitgeteilten lat. Fragment (Texte und Unters. II, 2 S. 277 f.) fraglich sein. Daß aber Arist. sie in der Did. bereits gelesen hat, scheint mir nach dem Obigen gewiß zu sein.

2) Vgl. z. B. Jac. 1, 27. Hermas Mand. VIII, 10; Sim. I, 8; V, 3, 7; IX, 26, 2; 27, 2; Vis. II, 4, 3; Ignat. ad Smyrn. 6, 2; ad Polyc. 4, 1; Polyc. ad Phil. 4, 3; 6, 1; Justin. Ap. I, 67 med.; Apoc. Petri v. 30 (Harnack, Sitzungsberichte der preuß. Akad. d. Wiss. 1892, XLIV p. 13); Actus Petri c. Simone 8, p. 55, 1 (ed. Lipsius-Bonnet). Apollon. b. Eus. h. e. V, 18, 7. Tertull. ad uxor. I, 8 init. Const. ap. II, 3 f. III, 3. 10. IV, 2. 5. 8 etc.

3) Beides gegen Robinson p. 85 f.

sagt, daß Arist. „eine Recension der Didache vielleicht gekannt“ hat[1], vielmehr spricht Alles dafür, daß er mit den Gedanken der uns vorliegenden Didache genau bekannt war und daß die Auffassung des christlichen Lebens, die er dort vorfand, seiner Schilderung des Christentums die Grundzüge geliefert hat. Die Bedeutung der Did. für die Kirche des 2. Jarh. wird durch Arist. wiederum bestätigt.

Es kann weiter die Frage aufgeworfen werden, ob eine Kenntnis der ignatianischen Briefe bei Arist. nachzuweisen ist. Diese Frage ist m. E. zu verneinen. An einzelnen Berürungen fehlt es natürlich nicht, aber weder sind wörtliche Anklänge noch auch Berürungen von ganzen Gedankenkomplexen nachzuweisen. Vergleichen ließe sich z. B. das Gebet für die Nichtchristen (XVII, 3) mit Ign. ad Ephes. 10, 1. 2 oder der Passus von der Befreiung der um Christi willen Gefangenen (XV, 8) mit der Bitte des Ignatius an die römische Gemeinde, doch kein Mittel zur Wiederaufnahme seines Prozesses anzuwenden (ad Rom. 1, 2; 4, 1; 6, 2; 7, 2; 8, 3). Allein ersteres ist natürlich belanglos und letzteres zeigt nur, daß die im Laufe des 2. Jarh. und später übliche — auch sonst bezeugte[2] — Fürsorge der Christen für gefangene Mitchristen, bereits zu Anfang des 2. Jarh. vorgekommen ist.

So wenig eine Kenntnis der ignatianischen Briefe bei Arist. nachweisbar ist, so wenig greifen die Beziehungen zu dem Schreiben des Polykarp an die Philipper über das Allgemeinste hinaus, so etwa die Bemerkungen über die Unterweisung von Frauen, Kindern und Witwen (Pol. 4, 2. 3), oder das Gebet für die Gegner (12, 3), oder die Manung, Gott zu dienen, gemäß dem Gebot Christi und seiner Apostel und der Propheten (6, 3), vgl. Arist. XV, 6; XVII, 3; XV, 3; XVI, 3.

Die wenigen Fragmente, welche wir aus dem großen Werk des Papias besitzen, ermöglichen es nicht, Beziehungen des Arist. zu demselben nachzuweisen.

---

1) Harnack a. a. O. Sp. 326 Anm. 1.

2) Vgl. Röm. 16, 4; Phil. 2, 30; Hebr. 10, 34; 1 Clem. 55, 2. Hermas Mand. VIII, 10; Sim. I, 8; Lucian, Peregrin. Prot. c. 12. 13. 16; Justin. Ap. I, 67; Tertull. Apol. 39; ad ux. II, 4. Passio Perpet. c. 3. 6 (Texts etc. I, 2 p. 64, 15; 70, 23), Dionys. v. Kor. bei Eus. h. e. IV, 23, 9. 10; Dionys. v. Alex. bei Eus. h. e. VI, 40, 6—8; Clement. Ep. ad Jac. 9; Homil. III, 69. Const. ap. IV, 9; V, 1. 2. Cypr. ep. 5. 12. 14, 2; 76—79.

Dagegen ist es von großem Interesse sein Verhältnis zu dem sog. 2. Clemensbrief zu studiren, liegt doch diese zu Korinth ca. zwischen 120—140 gehaltene Homilie zeitlich wie räumlich der Apol. des athenischen Philosophen nicht fern. Aber die Erwartung, die Benützung der Homilie durch Arist. deutlich erweisen zu können, geht nicht in Erfüllung. Dagegen sind freilich eine Menge von Beziehungen vorhanden, welche den gleichen Geist und Gedankenkreis bei beiden Autoren bezeugen.

Das Heidentum ist πλάνη (2. Clem. 1, 7 vgl. 15, 1 und dazu Ar. II, 1; III, 1; VII, 4), εἴδωλα und νεκροὶ θεοί beten die Heiden an (17, 1; 3, 1 vgl. die ἀγάλματα νεκρὰ καὶ ἀνοφελῆ III, 1; tote Götzen und Bilder one Seele XIII, 2), ἔργα ἀνθρώπων sind dieselben (1, 6 cf. V, 2. 5; VI, 2). Die Juden sind δοκοῦντες ἔχειν θεόν (2, 3) wie Arist. sagt: sie „scheinen der Warheit näher gekommen zu sein . . . daß sie vor Allem Gott und nicht seine Geschöpfe anbeten“ (XIV, 2). — Die Heiden hören aus dem Munde der Christen τὰ λόγια τοῦ θεοῦ und sehen ihre Werke (13, 3), wozu Ar. XVI, 3; XVII, 1. 8. 7: „und warhaftig ist das von Gott, was gesagt wird durch den Mund der Christen“; II, 7; XVII, 2 Gedankenparallelen bietet. Der Christen Aufgabe ist es, sie von den εἴδωλα abzuziehen (17, 1) vgl. XVI, 4; XVII, 3: „auf daß sie sich von ihrem Irrtum bekehren“. Dem gegenüber ist das Christentum vor Allem die Erkenntnis des waren Gottes (3, 1; 17, 1) vgl. z. B. XV, 1. 2; XVI, 1; den νεκροὶ θεοί werden Opfer und Anbetung nicht mehr dargebracht (3, 1) cf. XV, 7; I, 6; XIII, 4. Das christliche Leben ist ein δουλεύειν τῷ θεῷ (11, 1; 17, 7; 18, 1) vgl. XVI, 3; es ist ein Beachten und Erfüllen der Gebote Christi und des Willens Gottes (3, 4; 6, 7. 8; 8, 4; 17, 3. 6; 19, 3; 8, 3; 10, 1; 14, 1) vgl. XV, 3. 9. Den Zügen christlicher Sittlichkeit, welche wir 2. Cl. 4, 3 lesen, entspricht Ar. XV, 4, wobei übrigens auch 2. Clem. auf die Didache zurückweist[1]. Dazu kommt die Verbindung des Longedankens und der Erfüllung der Verheißungen mit der christlichen Moral (8, 4; 9, 5; 11, 5 ff.; 17, 4), dazu XV, 6; XVI, 2. 3 (bes. XVI, 2:

1) Vgl. bes. ἐν τούτοις τοῖς ἔργοις ὁμολογοῦμεν αὐτὸν καὶ μὴ ἐν τοῖς ἐναντίοις (4, 3); τῆς ὁδοῦ τῆς δικαίας (5, 7); τὴν ὁδὸν τὴν εὐθεῖαν (7, 3).

„empfangen werden die Verheißungen, die bei ihnen sind, in großer Herrlichkeit“ mit 2 Cl. 11, 7: *καὶ ληψόμεθα τὰς ἐπαγγελίας, ἃς οὖς οὐκ ἤκουσεν* etc., und XVI, 3: „Erwartung des Lones ihrer Vergeltung gemäß der Betätigung jedes einzelnen von ihnen“ mit 11, 6: *ὁ ἐπαγγειλάμενος τὰς ἀντιμισθίας ἀποδιδόναι ἑκάστῳ τῶν ἔργων αὐτοῦ*). Der Christ blickt aber zurück auf die *πρότερα ἁμαρτήματα* (13, 1), dazu XVII, 4; er ist aber dem Zusammenhang dieser Welt entnommen (5, 1. 6) vgl. XVI, 4; XVII, 5.

Man kann diese Parallelen nun freilich sehr geringschätzig behandeln, indem man darauf aufmerksam macht, daß sie nur die Charakteristik des vulgären Christentums des 2. Jarh. darbieten. Aber die Sache stellt sich doch etwas anders, wenn man erwägt, daß der wesentliche Gedankenschatz beider Schriftsteller — abzusehen ist dabei natürlich davon, was eben nur für den Apologeten und nur für den Homileten brauchbar war — in den aufgefürten Parallelen enthalten ist. Hiedurch scheint eine Beziehung der beiden Autoren anzunehmen, notwendig zu werden. Zu diesen allgemeinen Zügen aber läßt sich noch eine Reihe einzelner verwandter Gedanken und Ausdrücke hinzufügen. Von Christus sagt Cl.: *ὢν μὲν τὸ πρῶτον πνεῦμα, ἐγένετο σάρξ* (9, 5), Arist.: „*ἐν πνεύματι ἁγίῳ ἀπ᾽ οὐρανοῦ καταβὰς* und . . . nahm und anzog Fleisch“ (II, 6). Zwar ist diese Bezeichnung (Geist) auch sonst nachweisbar, aber die Übereinstimmung der Verbindung: der Geist war, wurde Fleisch, bei Cl. und Ar. ist doch sehr beachtenswert. Für die Auferstehung Christi braucht Arist. das Wort *ἀνεβίω* (II, 8), dasselbe Wort wendet Cl. bei dem frommen Christen an (19, 4). Nach Arist. ist für den aufmerksamen Heiden „groß und wunderbar ihre (der Christen) Lehre“ (XVI, 4), Cl. sagt: *τὰ ἔθνη γὰρ ἀκούοντα* ... *τὰ λόγια τοῦ θεοῦ ὡς καλὰ καὶ μεγάλα θαυμάζει* (13, 3 vgl. *μέγα καὶ θαυμαστόν* von Christi Werk gebraucht 2, 6). Das Sterben bezeichnet Arist. gern als ein „aus der Welt gehen“ (XV, 8. 11), genau so redet Cl. von einem *ἐξελθεῖν ἐκ τοῦ κόσμου* (8, 3). Die Christen nennt Arist. „gerecht und heilig“ (XVII, 2; XV, 9 ist G kaum ursprünglich, Ar. schrieb *δικαίως καὶ σωφρόνως ζῶντες* s. z. d. St.), für die nämliche Verbindung zeigt Cl. Vorliebe (*δίκαιοι καὶ ὅσιοι* 15, 3; *ἔργα ὅσια καὶ δίκαια* 6, 9; *ὁσίως καὶ δικαίως ἀναστρέφεσθαι* 5, 6). Vgl. noch das im N. T., bei Hermas, Barnabas,

in der Didache, bei Ignat. nicht vorhandene πρόσταγμα Ar. XV, 9 und Cl. 19, 3; ῥύσασθαι im Sinne des Errettens Ar. XII, 5 und Cl. 6, 9 u. s. w.

Es liegt auf der Hand, daß Manches von dem Gesagten rein zufällig und daher durchaus belanglos sein kann; schwerlich darf man aber alle soeben und vorhin vorgebrachten Berürungen so beurteilen. Mit größter Warscheinlichkeit wird man behaupten dürfen, daß Arist. die Homilie gekannt hat; er benützte sie nicht, als er schrieb, aber er hatte ihren Inhalt in seinen Geist aufgenommen und manche einzelne Wendung war in seinen Sprachschatz übergegangen. Zu absoluter Gewißheit läßt sich dieses Urteil freilich nicht erheben; sicher dagegen ist, daß zwischen dem Geist und dem Gedankenkreise beider Schriftsteller große Verwandtschaft besteht. Der Homilet von Korinth hat in allem Wesentlichen dasselbe Verständnis des Christentums gehabt, wie der gleichzeitige Philosoph von Athen.

Als Resultat der bisherigen Erörterung hat sich ergeben, daß Arist. nicht nur Kenntnis des A. T. sowie einer größeren Anzal neutestamentlicher Schriften verrät, sondern daß er auch in der Litteratur des nachapostolischen Zeitalters zu Hause gewesen ist. Mit Sicherheit konnte behauptet werden, daß die Praed. Petri und die Didache Arist. bekannt waren und auf seine Darstellung eingewirkt haben. Dagegen kann es nur als sehr warscheinlich bezeichnet werden, daß er den Brief der römischen Gemeinde an die Korinther, den Pastor des Hermas und — dieses ist fast sicher — die Homilie des Clemens gelesen hat. Vollends für die ignatianischen Briefe, das Schreiben des Polykarp, den Brief des Pseudobarnabas, das ganze Werk des Papias ließen sich keinerlei Beweise der Bekanntschaft bei Ar. nachweisen.

Damit ist die Reihe von Schriften, die uns noch zugänglich sind und deren Benützung durch Arist. an sich warscheinlich ist, durchmustert. Es fragt sich nur noch, ob Beziehungen zu der späteren altkirchlichen Litteratur seit ca. 150 nachweisbar sind, d. h. ob Arist. von späteren Autoren gelesen und verwertet worden ist. Es fällt das Auge da zunächst auf die großen Apologeten des 2. Jarh., auf Justin und Tatian, auf Athenagoras, Theophilus und Clemens von Alex., auf Minucius Felix und Tertullian. Allein so mannigfach die Be-

ziehungen in der Beurteilung des Heidentums, in der Methode seiner Bekämpfung, in der Zurechtmachung der christlichen Lehre für heidnisches Verständnis, in dem Preise christlicher Sittlichkeit auch sind, so liegt doch, so viel ich zu sehen vermag, nichts vor, was, wie etwa bei Justin und Athenagoras, bei Tatian und Clemens Al., oder Minucius Felix und Tertullian, Theophilus und Irenäus, den Gedanken an ein litterarisches Abhängigkeitsverhältnis nahe legte. Es fehlt freilich nicht ganz an Anklängen, welche auffallend sind, so daß man eine Kenntnis des Werkes des Arist. für einen Moment annehmen möchte[1], aber bei der großen Verwandtschaft im

---

1) Einige von den Stellen, die ich mir notirt habe, mögen hier Platz finden: zu Ar. I, 1; IV 1 vgl. Athenag. Suppl. 1, 6 fin.: den Himmel und die Elemente bewundert er, betet sie aber nicht an. — Zu XIII, 7 s. Ath. 16 init.: Schön ist die Welt, aber der Künstler und nicht das Kunstwerk verdient Anbetung (cf. Theophil. ad Autol. I, 5. 6.). — Zu XIII, 5 f.: Ath. 22 p. 106: Dinge, welche durch den *νεῖκος* in Unordnung kommen, sind nicht Götter. — Zu XII, 2—5 s. Ath. 22 p. 112: *περὶ τοῦ Ὀσίριδος οὗ σφαγέντος ὑπὸ Τυφῶνος τοῦ ἀδελφοῦ, μετ' Ὥρου τοῦ υἱοῦ ἡ Ἶσις ζητοῦσα τὰ μέλη.* — Zu I, 4 fin. s. Ath. 20 init.: *οὐδὲν γενητὸν ὃ οὐ καὶ διαλυτόν.* — Zu VII, 4 s. Theophil. ad Autol. II, 35 init.: Anbetung der *εἴδωλα* und *στοιχεῖα.* — Zu VIII, 2—6 s. Tatian Orat. 8. — Zu III—XIII s. Theoph. I, 10 init. Ägypter, Griechen und die übrigen Völker. — Zu XIII, 5. 6 s. Theoph. II, 8: Dichter und Philosophen stellen die Götter als Mörder, Hurer, Trunkenbolde hin, wogegen andere auch von dem einen Gott reden. — Man kann aber aus diesen, wie den vielen Sachparallelen nicht mehr schließen, als daß bestimmte Gedanken und Wendungen Gemeingut der Christenheit jener Tage gewesen sind. Auffallend ist noch die Berürung von II, 5 („Hebräer genannt . . schließlich aber sind Juden genannt worden") mit Tertull. Apol. 18, Oehler I, 186: Hebraei retro qui nunc Judaei, ebenso Lactant. Epit. 43. Wenn Justin (Ap. I, 32 p. 96 C) den Namen einfach von Juda ableitet, so ist dieser Unterschied noch nicht angedeutet. Er entsprach freilich dem üblichen Sprachgebrauch, der *Ἑβραῖοι* bloß zur Bezeichnung der nationalen Herkunft anwandte (Beispiele bei Zahn, Art. Hebräerbrief PRE. V, 659), und eine einfache Überlegung über die doppelte Bezeichnung des Volkes fürte deshalb leicht zu der Bemerkung, ebenso Euseb. Praep. ev. I, 6, 6; VII, 6, 1. 2, vgl. *τοῖς Ἑβραίοις τοῖς καὶ Ἰουδαίοις καλουμένοις* (Theophil. ad Autol. III, 9 p. 214 C), *ὅθεν καὶ τὸ Ἑβραίους καλεῖσθαι* (Hippol. Refut. X, 30 p. 532, 46, vgl. auch Joseph. Ant. XI, 5, 7). — Zu der pseudojustinischen Cohort. ad gentil. lassen sich keine Anklänge nachweisen. Dagegen finden sich einige vielleicht zufällige Beziehungen zu Pseudojustins Oratio ad gentiles (vgl. über Zeus den Ehebrecher c. 2 bei Ar. IX, 7; die Reihenfolge

Ganzen, die beweist, wie sehr der Gedankenkreis der Apologeten Gemeingut der Gebildeten war, wird man sich die äußerste Zurückhaltung auf diesem Gebiet auferlegen müssen, zudem schwindet, bei genauerer Erwägung des Zusammenhanges der betr. Stellen, der Schein einer litterarischen Verwandtschaft. Als Ganzes hat die Apol. des Arist. keine Einwirkung besessen, die originelle Einteilung des Stoffes hat niemand nachgeamt, wie andererseits die seit Justin übliche Verteidigung des Christentums gegen sehr konkrete und juristisch formulirte Anschuldigungen (z. B. Justin Ap. I, 6. 26 f.; II, 12; Athenag. Suppl. 3; Theophil. ad Autol. III, 4. 15; Tertull. Apol. 10. 27 f.; Minuc. Fel. Oct. 8 ff. 28 ff. Vgl. Plin. Epp. X, 79; Orig. c. Cels. VI, 27; VIII, 39. 41. 65. 67; Ep. eccl. Lugd. bei Eus. h. e. V, 1, 9. 14. 19. 26. 52) von Arist. nicht angewendet wird und jener Beschuldigungen XVII, 2 nur andeutungsweise Erwänung geschieht. Ebenso ist Arist. der auf Ps. 95, 5 (*οἱ θεοὶ τῶν ἐθνῶν δαίμονες*, cf. Bar. 4, 7) fußende Lieblingsgedanke späterer Apologeten, daß die Götter des Heidentums eigentlich Dämonen sind (z. B. Just. Ap. I, 12. 14. 21. Dial. 79 fin. 83; Athenag. Suppl. 25 ff. 23; Minuc. Oct. 21 ff. 23; Tertull. Apol. 23, vgl. Sibyll. prooem. 22; Cels. b. Or. c. C. VII, 62 etc.) nicht geläufig. Den Weissagungsbeweis wendet er nicht an (s. dagegen z. B. Just. Ap. I, 53; Athenag. Suppl. 7. 9; Theophil. ad Autol. II, 9 cf. 36; bes. Celsus bei Orig. c. Cels. VII, 2: *ἐχρῆν οὕτω γενέσθαι· τεκμήριον δὲ πάλαι γὰρ ταῦτα προείρητο*).

Anders könnte es sich mit dem „waren Wort“ des Celsus verhalten. Die in Betracht kommenden Stellen sind von Harris (p. 19 ff.) und Robinson (p. 98 ff.) wesentlich vollständig gesammelt worden. Aber die beiden Gelehrten kommen dabei zu einem nicht übereinstimmenden Resultat, denn wärend Harris die Bekanntschaft des Celsus mit der Apologie glaubt annehmen zu sollen, scheint Robinson mehr dazu zu neigen, die Berürungen zwischen beiden Werken aus gemeinsamer Kenntnis der Praed. Petri zu erklären.

---

Apollo, Athene (Dionysos), Aphrodite c. 2 mit Ar. XI, 1—3; Zeus und die griechischen Gesetze c. 2 fin. mit Ar. XIII, 8; das schlechte Beispiel des Zeus c. 4 mit Ar. IX, 8 f.; Dionysos mit der *ἀγέλη γυναικῶν* c. 2 fin. mit Ar. X, 8; den Ausdruck *ἀλληλοκτονία* c. 3 fin. und Ar. XIII, 8).

Treten wir der Sache näher, so ist zunächst eine große Anzal der von den genannten Gelehrten gesammelten sowie anderer dem Leser auffallender Parallelen zu streichen. Etwa die Bemerkungen, nur ein Wansinniger könne über die Religion anderer spotten (Cels. b. Orig. V, 34), oder über die Hilflosigkeit der ἀγάλματα (C. VIII, 38), oder die Beurteilung der Heiden als Trunkener (C. III, 76, wozu Robinson Ar. XVI, 6 vergleichen will), oder die Erwänung der Dioskuren, des Herakles, Asklepios und Dionysos (C. III, 22 init.), oder die ἐκ παρθένου γένεσις (C. I, 28, wo man den Zusammenhang beachte, vgl. auch VI, 73), oder die Bezeichnung des Christentums als eines καινὸν μάθημα (C. I, 4, vgl. auch II, 5; IV, 14) — beweisen nicht das Geringste in der uns beschäftigenden Frage, denn über das Heidentum haben auch andere Leute als Arist. gehönt[1], und die Geburt aus der Jungfrau war ein ebenso geläufiger Gedanke[2], als daß ein Heide dem Christentum seine Neuheit[3] vorhalten konnte. Ebensowenig kann aus solchen Stellen gefolgert werden, wie C. VIII, 11 (durch die christl. Betonung des εἷς κύριος, werde gesetzt ein Gegner Gottes: ὄντος τινὸς ἑτέρου ἀντιστασιώτου αὐτῷ, vgl. damit Ar. I, 6 init.), oder aus dem Ausdruck κάθοδος für Christi erste Parusie (c. Cels. IV, 3. 5; VI, 10, vgl. Ar. II, 6).

Ernster wird die Sache in der Stelle c. Cels. I, 26: C. redet von Christus ὡς γενομένου ἡγεμόνος τῇ καθὸ χριστιανοί ἐσμεν γενέσει ἡμῶν καί φησιν αὐτὸν πρὸ πάνυ ὀλίγων ἐτῶν τῆς διδασκαλίας ταύτης καθηγήσασθαι, νομισθένται ὑπὸ χριστιανῶν υἱὸν εἶναι τοῦ θεοῦ. Zu diesen Worten bietet Ar. II, 6. 7 folgende Berürungspunkte: 1) das γενεαλογοῦνται. Zwar hat Cels. nicht denselben Ausdruck, sondern nur eine verwandte Vorstellung gebraucht[4], aber der Verdacht einer Beziehung wächst, wenn man Cels. IV, 33 init. für die Juden in der Tat

1) S. schon Jes. 44, 9 ff.; 40, 18 ff.; 41, 6 f.; Sap. 13, 11 ff.

2) Z. B. Justin Dial. 18. 43. 45. 48. 63. 66. 76. 78. 84 f. 100. Ap. I, 21 init. 22. 32 f. sowie das Taufsymbol.

3) Vgl. Minuc. Oct. 6 f. und die Betrachtungsweise, die z. B. Just. Ap. I, 21 vorliegt (οὐ . . . καινόν τι φέρομεν).

4) Γένεσις in der Celsusstelle ist durch „Geschlecht" wiederzugeben, z. B. Sap. 18, 12; 3, 13; Genes. 2, 4; 5, 1; Exod. 6, 24; Num. 1, 18.

das Verbum γενεαλογεῖν angewandt findet. Hiezu kommen dann noch die Stellen Cels. VIII, 55, wo die Christen als τὸ τοιοῦτον γένος bezeichnet sind, sowie die Frage des Cels. (V, 33) an die Christen: πόθεν ἥκουσιν ἢ τίνα ἔχουσιν ἀρχηγέτην πατρίων νόμων; 2) Ar. sagt, „vor kurzer Zeit" sei das Ev. gepredigt (II, 7); 3) Ar. schreibt οὗτος δὲ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου ὁμολογεῖται. Die beiden letzten Punkte sind so belanglos als der erste auffallend ist.

Fassen wir jetzt die Beurteilung des Judentums in das Auge. Cels. (IV, 33) sagt: γενεαλογεῖν αὐτοὺς ἀπὸ πρώτης σπορᾶς γοήτων καὶ πλάνων ἀνθρώπων. Da hiebei an Abraham, Isak und Jakob gedacht ist[1], so liegt genaue Übereinstimmung mit Ar. II, 5 vor. Dann ist es sehr wol möglich, daß Celsus die Schrift des Arist. kannte und daß er eine Änderung in dem γενεαλογεῖσθαι bezüglich der Christen eintreten ließ, aus derselben Erwägung hervor, die den syrischen Übersetzer geleitet hat. Hiezu kommt weiter, daß auch Celsus davon redet, daß die Juden die Engel anbeten (C. V, 6; I, 26; V, 34. 41)[2], vgl. Ar. XIV, 4. Daß diese Ansicht sich aus einem Misverständnis von Col. 2, 18 (καὶ θρησκείᾳ τῶν ἀγγέλων) begreift, scheint am nächsten zu liegen, wenn auch an solche excentrische Erscheinungen des Judenchristentums, wie sie das Buch Helkesai darbietet, zu denken ist (Anrufung der Engel bei der Taufe s. Hippol. Refut. IX, 15). Die Worte der Praed. hat Arist. vorsichtig angewendet. Ob Arist. oder ob die Praed. selbst hier Cels. vorlag oder ob derselbe aus anderer, vielleicht mündlicher Überlieferung schöpfte, läßt sich sicher nicht ausmachen. Für die erste Möglichkeit spricht

1) Die Erzväter hat Celsus als Betrüger und Goëten bezeichnet, weil ihre Namen von Juden wie Heiden in Zauberformeln gebraucht wurden, wie Origenes erzält (c. Cels. IV, 33; V, 45; I, 22, vgl. auch I, 24. 25; VIII, 37. 59. 61. Ebenso Justin Dial. 85 p. 306 C., s. auch Joseph. Antiq. VIII, 2, 5; Iren. adv. haeres. II, 6, 2 fin.)

2) c. Cels. V, 6. 41, cf. VI, 19 spricht Cels. auch von Anbetung des Himmels (τὸν μὲν οὐρανὸν καὶ τοὺς ἐν τῷδε ἀγγέλους σέβουσι). Man könnte an ein Misverstehen des Gottesnamens שמים denken (vgl. Schürer in Jarbb. f. prot. Theol. 1876, S. 171 ff.), wenn es nicht eine auch sonst bezeugte Verleumdung der Juden wäre, daß sie nur den Himmel anbeten (Juvenal. Sat. V, 14 v. 97).

aber, daß er, auch darin mit Arist. (XIV, 3) übereinkommend, die Treue im Befolgen der θρησκεία πάτριος bei den Juden anerkennt (C. V, 25).

Möglicherweise geht auch die scharfe Bemerkung des Cels. wider den christlichen Hon über die ägyptische Frömmigkeit (C. III, 19 init.) zurück auf Lektüre von Arist. XII (Harris p. 23). Aber bei der Verbreitung dieser Spottrede[1] ist das nicht sicher. — Es bleibt noch die bereits von Harris betonte Parallele zwischen Arist. Gedanken, daß das Gute in der Welt um der Christen willen, und daß die Welt durch das Gebet der Christen fortbesteht (XVI, 1; XVI, 5) und Cels. Dieser Gedanke ist nämlich auch dem Cels. bekannt. Nach c. Cels. IV, 23 meinen die Christen: ἡμῖν μόνοις ἐμπολιτεύεται καὶ πρὸς ἡμᾶς μόνους ἐπικηρυκεύεται καὶ πέμπων οὐ διαλείπει καὶ ζητῶν, ὅπως ἀεὶ συνῶμεν αὐτῷ. . . . καὶ ἡμῖν πάντα ὑποβέβληται, γῆ καὶ ὕδωρ καὶ ἀὴρ καὶ ἄστρα καὶ ἡμῶν ἕνεκα πάντα καὶ ἡμῖν δουλεύειν τέτακται[2]. Cels. meint also, daß Gott allein mit den Christen Gemeinschaft eingehen und sich nur um sie bekümmern will und daß daher ihnen alle Dinge unterworfen sind. Nimmt man zu dem oben Angefürten den Gedanken des Arist. hinzu, daß nur die Christen Gott gefunden haben (XV, 1. 2) und die Elemente dem Menschen unterworfen sind (V, 3. 4. 5; VI, 2), so bleibt kein Gedanke des Cels. übrig, welcher sich nicht aus Arist. begriffe. Mit den Christen allein steht Gott in Gemeinschaft und um ihretwillen ist alles Gute und Nützliche in dieser Welt vorhanden. Cels. sagt mehr als er der Praed., gesetzt auch sie enthielt Änliches (vgl. S. 223), hat entnehmen können, und er sagt anderes, als er aus Hermas, von dessen Benützung bei ihm ich keine Spur anzugeben weiß, beziehen konnte. Dann ist es in hohem Grade warscheinlich, daß er den Arist. gelesen hatte. Daraus wird es sich denn

1) S. die Stellen S. 191 Anm. 1. Es könnte z. B. Cels. zu seiner Bemerkung durch die ihm bekannten (s. c. Cels. VII, 53. 56) christlichen Sibyllinen (Prooem. 45 ff.) veranlaßt sein, schwerlich aber durch die Praed. Petri, da in den uns erhaltenen Fragmenten wenigstens nur jene eine versteckte Bezugnahme vorliegt, von der oben die Rede war (S. 218).

2) Vgl. den c. cels V, 41 wider die Juden erhobenen Vorwurf: καὶ πέμπεσθαι μόνοις αὐτοῖς ἐκεῖθεν ἀγγέλους οἷον δή τινα μακάρων χώραν λαχοῦσιν.

auch verstehen, daß er den Gedanken, Alles sei um des Menschen willen erschaffen worden, als einen christlichen bekämpft (Cels. IV, 74. 99, cf. Ar. I, 3). Die Prüfung des Einzelnen legt es somit sehr nahe anzunehmen, daß, wie schon Harris gemeint hat, Cels.;, der c. 160 schrieb, die Apol. des Arist. gelesen hat.

Sicherer noch als dieses kann behauptet werden, daß der Verf. der unter Melitos Namen uns in syrischer Sprache erhaltenen Apologie das Werk des Arist. gekannt hat. Entscheidend hiefür ist die Stelle Ar. XVI, 6: „indem sie sich hinwälzen vor die Elemente der Welt, da nicht will die Anschauung ihres Sinnes, daß sie an ihnen vorübergehe", verglichen mit Ps.-Melito c. 11 (Corp. apol. IX, p. 510 oben): warum wälzest du dich auf der Erde und betest zu Dingen one Sinn (ἀναίσθητα)? cf. c. 9 med. und 3 (p. 503): „denn es gibt Menschen, welche von der Erde ihrer Mutter sich zu erheben nicht vermögen, deshalb machen sie sich auch Götter aus der Erde ihrer Mutter" [1]. Eine enge Berürung besteht auch zwischen dem Grundgedanken beider Werke, der Gegensatz von ἀλήθεια und πλάνη beherrscht sie (vgl. Ar. II, 1; III, 1, VII, 4; VIII, 1; XIII 9; XIV, 2; XV, 1; XVI, 5; XVII, 4. 6. 8 mit Ps.-Mel. 1. 2. 10 fin. 13 u. s.). Auch an mehrfachen Anklängen im Einzelnen fehlt es nicht, z. B. die göttlichen Eigenschaften Ar. I, 4—6; IV, 1; VII, 1 fin.; XIII, 3. 7; X, 1; XIII, 4 und Mel. 2 init. 6 fin.; die Entschuldigung des Bilderdienstes dadurch, daß die Bilder zu Ehren der Gottheit gemacht wurden (Ar. XIII, 3; III, 2, vgl. Mel. 11 init.). Vgl. weiter die Betrachtung Mel. 2 („Gott ist nicht gemacht, er ist unveränderlich, daher sind die Geschöpfe, wie Feuer, Wasser, Erde, Himmel, Sonne, Mond, Sterne nicht Götter") mit Ar. IV, 1—VI, 3, wo besonders der gleiche Ausgangspunkt IV, 1 zu beachten ist [2].

Arist. und Ps.-Melito haben einen gemeinsamen Zug in

1) Zum zweiten Teil des Citates aus Ar. vgl. auch Mel. c. 3 med., „wenn aber, nachdem das Licht uns aufgegangen ist, ein Mensch seine Augen verschließt, damit er nicht sehe", etc.

2) Vgl. noch Ar. V, 1—5 mit Mel. 2 fin. (Dienstbarkeit der Elemente); die Betrachtung M. 8 mit Ar. I, 1; Ar. III, 1 mit Mel. 10; die Blindheit Mel. 3 fin. mit der Finsternis Ar. XVI, 6 etc.

der Weise ihrer Apologetik, sie brauchen das Christliche nicht umzudeuten, wie die übrigen Apologeten, weil sie von allem specifisch Christlichen geflissentlich absehen. Der Gottesbegriff der griechischen Philosophie — das ist die ἀλήθεια, und dem gegenüber sind im Irrtum die Verehrer der Elemente ebenso wie die Anbeter der vielen Götter. Versucht Arist. letztere durch Anfürung mythologischer Züge verächtlich zu machen, so tut Ps.-Melito sie einfacher, vom euhemeristischen Standpunkt aus, ab (c. 5). Es war nur consequent, wenn Ps.-Mel. das Bild christlicher Moral, das er bei Arist. las, nicht verwandte. Wie anders ist, trotz des gemeinsamen Grundzuges, doch die Weise des Athenagoras und Theophilus, des Minucius und Tertullian (vgl. S. 231 ff.). Der Mann, der hier zur Feder griff, hat den Arist. gelesen, aber Justin, Athenagoras und Theophilus sind ihm sicher nicht bekannt gewesen. Es wird deshalb auch inhaltlich notwendig oder mindestens nahegelegt, was durch c. 13 init. sowie die Aufschrift der Apologie wenigstens nicht verwehrt wird, die Apologie des Pseudomelito in die Zeit des Antoninus Pius zu verlegen [1].

1) Daß die syrische Apol. nicht ein Werk Melitos ist, wie ihr Entdecker Cureton (Spicilegium syr. p. VIII) glaubte annehmen zu können, hat Jacobi im Wesentlichen genügend dargetan (Deutsche Ztschr. f. christl. Wiss. u. chr. Leben 1856 Nr. 14, S. 107 f.). Die Fragmente, die uns Euseb. und das Chron. pasch. aus Melitos Apol. aufbewart haben (h. e. IV, 26, 5—11, Chron. pasch. p. 482 ed. Dindorf), und die sich nicht in der Apol. finden, beweisen dieses mit absoluter Sicherheit, und von einer 2. Apologie zu reden (Cureton), oder an Melitos Schrift περὶ ἀληθείας zu denken (Ewald, Eus. h. e. IV, 26, 2), ist nur eine verzweifelte Auskunft, da die Schrift, die uns vorliegt, sich auf das deutlichste als eine Apologie zu erkennen gibt. Mit Recht hat man auch beobachtet, daß die Schrift sich sehr bemerklich von der Weise des Bischofs von Sardes unterscheidet (Harnack, Die Überlieferung d. gr. Ap. Texte u. Unters. I, 1 S. 264). Die Schrift rürt also, wie allgemein anerkannt ist, nicht von Melito her, aber sie scheint andererseits ihrer ganzen Weise nach tief in das 2. Jarh. hinabzureichen, und nichts kann dawider eingewandt werden, daß der „Antonin", an den sie gerichtet ist, Antoninus Pius ist. Die „Söne", welche 13 init. erwänt sind, wären dann M. Aurelius und L. Verus. Bei dieser Sachlage darf man vielleicht die Vermutung aufstellen, daß der syr. Schreiber sich in der Aufschrift der Apol. einen Fehler hat zu Schulden kommen lassen. Nicht der „Philosoph Melito" sondern der „Philosoph Miltiades" wird in der Überschrift genannt gewesen sein. Graphisch läßt sich wider die-

Schon die ersten Herausgeber des syrischen Textes und

ses Versehen bei syrischer Schrift nicht eben viel einwenden, und sachlich lag es gewiß sehr nahe, für den unbekannten Miltiades den hochgefeierten Schriftstellernamen des Melito, der ja auch eine πρὸς Ἀντωνῖνον gerichtete Apologie geschrieben hatte, einzusetzen. Jedenfalls meine ich, daß diese Erklärung einfacher und mit dem Selbstzeugnis des Buches sich besser vertragend ist, als die Annahme Nöldekes, daß hier ein beabsichtigtes Pseudepigraphon vorliege (Jarbb. f. prot. Theol. 1887 S. 346). Das stimmt doch kaum mit dem von Nöldeke selbst anerkannten hohen Alter der Schrift überein. Ich glaube aber weiter, daß auf den Inhalt der Apol. und die sonstigen Zeugnisse über Miltiades gesehen, sich durchaus nichts Stichhaltiges wider jene Annahme vorbringen läßt. Das Stück in c. 5 (p. 504—505 ed. Otto), welches sehr deutlich ein Interesse an semitischer und speziell syrischer Mythologie verrät, scheint mir nichts wider meine Annahme zu beweisen, denn 1) wissen wir nichts über die Herkunft und den Interessenkreis des Kleinasiaten Miltiades und 2) kann es warscheinlich gemacht werden, daß jenes Stück eine Zutat des syrischen Übersetzers ist, einmal nämlich hat derselbe sicher in dem unmittelbar vorangehenden Stück zwei Zusätze angebracht („wie des Persers Zorades, seines Freundes" und wol auch „welcher Serapis genannt wird"; änlich Arist. Syr. IX, 4; XI, 3), sodann aber zeigt er im weiteren Verlauf der Darstellung kein besonderes Interesse an syrischer Religion. — Euseb. weiß als Denkmäler des Eifers des Miltiades περὶ τὰ θεῖα λόγια zwei Schriften: πρὸς Ἕλληνας und πρὸς Ἰουδαίους zu nennen, ἔτι δὲ καὶ πρὸς τοὺς κοσμικοὺς ἄρχοντας ὑπὲρ ἧς μετήει φιλοσοφίας πεποίηται ἀπολογίαν (h. e. V, 17,5). Er hat außerdem eine Schrift wider die Montanisten geschrieben, die dem antimontanistischen Anonymus von 193 vorlag (h. e. V, 17, 1). Seine Zeit wird vor 190 verlegt (h. e. V, 28, 4, darnach Hieronym. de vir. ill. 39). Nach dem Gebrauch von ἄρχοντες bei Justin. Ap. I, 12 p. 36 D) ist ein Doppeltes sicher, daß 1) der Ausdruck auf die Inhaber der höchsten Gewalt gehen kann und daß 2) damit nicht nur die Kaiser, sondern auch der Kaiser mit dem Mitregenten und einem anderen Son bezeichnet werden kann. Es paßt der Ausdruck somit auch auf c. 13 init. unserer Schrift. Die κοσμικοὶ ἄρχοντες könnten natürlich an sich sehr gut auf die beiden Kaiser Marc Aurel und L. Verus bezogen werden, wie gewönlich geschieht. Notwendig ist das aber, wie gesagt, nicht, und zu unserer Hypothese paßt es schwer wegen c. 13 init. der syrischen Apologeten („und deine Söne mit dir"). Es wäre jene Stelle auch dann kaum mit Eusebius in Einklang zu bringen, wenn man an Marc Aurel und Commodus, nebst den übrigen Sönen des ersteren denken wollte, da die Stellung des Commodus sich mit jener Bemerkung nicht vereinigen ließe, es sei denn, daß die Apol. zwischen 169 (Verus Tod) und 176 (Ernennung des Commodus zum Imperator) geschrieben ist. In diesem Fall könnte, one die Richtigkeit unserer Hypothese zu gefärden, der „Antonin" der

der griechischen Fragmente aus der Barlaamlegende sind auf die eigentümliche Verwandtschaft aufmerksam geworden, welche zwischen der Apologie des Arist. und dem hinsichtlich seiner Abfassungsverhältnisse in so tiefes Dunkel gehüllten Brief an Diognet besteht. Wir können es nicht umgehen, auch dieser Frage noch unsere Aufmerksamkeit zu widmen.

Die nahen Berürungen des Briefes mit Arist. fallen dem Leser sofort in das Auge[1]. Gleich der Anfang kommt in Betracht. Diognet hat sich um die *θεοσέβεια* der Christen bemüht: *τίνι τε θεῷ πεποιθότες καὶ πῶς θρησκεύοντες αὐτόν . . . καὶ οὔτε τοὺς νομιζομένους ὑπὸ τῶν Ἑλλήνων θεοὺς λογίζονται οὔτε τὴν Ἰουδαίων δεισιδαιμονίαν φυλάσσουσι καὶ τίνα τὴν φιλοστοργίαν ἔχουσι πρὸς ἀλλήλους, καὶ τί δήποτε καινὸν τοῦτο γένος . . . Τοῦ θεοῦ τοῦ καὶ τὸ λέγειν καὶ τὸ ἀκούειν*

---

Adresse auch Marc Aurel sein (z. B. Melit. b. Eus. h. e. IV, 26, 2). Der Charakter der Apologie (S. 238) läßt aber eine frühere Datirung als warscheinlicher erscheinen. — Von christlicher Philosophie zu reden gab Eusebius die ihm bekannte apologetische Litteratur ein Recht, zudem redet er ja auch von der Liebe zur Philosophie bei den Apostelschülern (h. e. III, 37, 2). Und warum ein Mann, der vor 193 in der Lage war, in einer schwierigen und brennenden Frage das Wort zu ergreifen, und der Schrifteller von Beruf war, nicht schon um 150—160 eine Apol. sollte verfaßt haben, ist nicht einzusehen, besonders auch deshalb, weil dadurch, daß Euseb. einer Inhaltsangabe dieser Schrift, änlich wie der des Apolinarius wider den Montanismus, aus dem Wege geht, das Urteil nahegelegt ist, daß dieselbe noch nicht die Schärfe des Gegensatzes wider den Montanismus erreicht hatte, welche der Vater der Kirchengeschichte für passend hielt, demnach also in die siebziger oder sechziger Jare des 2. Jarh. gefallen sein mag. Wenn dann der Verf. des kleinen Labyrinthes bei Euseb. von den Schriften des Justin, Miltiades, Tatian und Clemens behauptet: *ἐν οἷς ἅπασι θεολογεῖται ὁ Χριστός* (h. e. V, 28, 4), so paßt das allerdings gar nicht auf unsere Schrift, aber was von den anderen Werken des Miltiades galt, kann sehr wol auf diese von Euseb. nur nebenher erwänte Schrift nicht gepaßt haben, one daß sich jener Autor (Hippolyt.) eines wesentlichen Irrtums schuldig gemacht hätte. Und aus demselben Grunde kann auch aus Tertull. Bezeichnung des Miltiades als des ecclesiarum sophista (adv. Valent. 5), selbst wenn man dieselbe als zu unserer Schrift nicht stimmend erachten wollte, nichts wider unsere Hypothese gefolgert werden. Vielleicht ist also die syr. Apol. ein Werk des Miltiades, der sie ca. 150—160 schrieb und dabei den athenischen Philosophen Arist. benützte.

1) Vgl. auch die Sammlung von Stellen bei Robinson p. 95 sqq.

ἡμῖν χορηγοῦντος, αἰτοῦμαι δοθῆναι ἐμοὶ μὲν εἰπεῖν οὕτως etc. (c. 1). Hiezu vgl. man den Stoff der Apol. des Ar. Von dem waren Gott redet er und von der christlichen Liebe, die Christen sind „ein neues Volk" (XVI, 4). Dazu im Einzelnen: die jüdische Engelanbetung (XIV, 3), das Verbum νομίζειν (IV, 2; V, 1. 3; VI. 1. 2; VII, 1). Freilich bietet der Brief die populäre Einteilung der Völker, so wie sie in der Praed. Petri zu lesen steht, allein es ist nur zu begreiflich, warum er, der die Vollständigkeit des Arist. nicht brauchte, hier eine Änderung eintreten ließ; dafür stimmt das καινὸν γένος genau mit Arist. überein (dazu vgl. S. 218). Mit dem letzten Satz stimmt Ar. II, 1: καθὼς ἐμὲ ἐχώρησε περὶ αὐτοῦ λέγειν (s. z. d. St.). — Schon hier gewinnt der Leser den Eindruck, daß dem Verf. des Briefes nicht die Praed. sondern unsere Apol. vorgelegen hat. Das Zusammentreffen des καινὸν γένος mit der letzten Phrase ist zu auffallend. Kann man annehmen, daß Arist. und der Briefschreiber unabhängig von einander die Formel der Praed. von der neuen Gottesverehrung der Christen (s. S. 218) in das „neue Volk" umgegossen und wieder unabhängig von einander auf die einleitende Phrase von der Darreichung Gottes etc. verfallen sein sollten? So schwer man sich hiezu entschließen wird, so einfach erklärt es sich, wie der Brief dazu kam, die originelle, für den Adressaten wenig interessante Einteilung des Arist. zu verlassen.

Auch in der Bekämpfung des Heidentums hat der Brief sich die Sache leichter gemacht als Arist. Dem Späteren genügt es, die kultische Form des Bilderdienstes, wie der öffentliche Gottesdienst sie darbot, zu kritisiren, auf die Natur und Art dieser Götter einzugehen, verlont sich nicht mehr der Mühe. Aber auch hier fehlt es nicht an Berürungen im Einzelnen. Z. B. οὓς ἐρεῖτε καὶ νομίζετε θεούς (Ep. 2, 1, vgl. auch 8, 2), vgl. die umständliche Einfürungsformel bei Ar. z. B. IX, 6; ὧν καὶ μορφώματά τινα ποιήσαντες (Ar. III, 2) mit εἰς τὴν μορφὴν τούτων ἐκτυπωθῆναι (Diogn. 2, 3); καὶ συγκλείσαντες ναοῖς. . . . καὶ τηροῦσιν ἀσφαλῶς, ἵνα μὴ κλαπῶσι (Ar. III, 2) und ἐγκλείοντες ταῖς νυξὶ καὶ ταῖς ἡμέραις φύλακας παρακαθιστάντες, ἵνα μὴ κλαπῶσιν (Diogn. 2, 7 cf. 2); ἀναίσθητος (A. XIII, 2 und Diogn. 2, 4); ἐγένετο εἰς χρῆσιν ἀνθρώπων (A. V, 3. 1) und κτισθέντα εἰς χρῆσιν ἀνθρώπων (Diogn. 4, 2); προσκυνοῦσι θεοὺς καλοῦντες (Ar. III, 2) und ταῦτα

ϑεοὺς καλεῖτε, τούτοις δουλεύετε, τούτοις προσκυνεῖτε (Diogn. 2, 5); die Opfer unnütz, da die Götter nichts brauchen (Ar. XIII, 4; Diogn. 3, 5); die Gottheit τῶν στοιχείων τῶν ἐκτισμένων ὑπὸ ϑεοῦ (Diogn. 8, 2) mit der Darstellung des Arist. (ἀλλ' ἔργον ϑεοῦ V, 2. 5; VI, 2) u. s. w.

Lehrreich ist weiter die Vergleichung der Darstellungen der jüdischen Frömmigkeit. Die Praed. Petr. sagt nur, daß die Juden sich einbilden, allein Gott zu kennen, ihn aber nicht verstehen, indem sie den Engeln dienen (s. S. 216), Arist. meint, daß „die Juden sagen, daß Gott einer ist, der Schöpfer von Allem und allmächtig, und daß es nicht Recht sei, daß angebetet werde etwas außer ihm" (XIV, 2), der Brief an Diogn. gesteht widerwillig zu, daß die Juden zwar, wenn sie sich von der heidnischen λατρεία freihalten, καλῶς (Gebhardt) ϑεὸν ἕνα τῶν πάντων σέβειν καὶ δεσπότην ἀξιοῦσι φρονεῖν, fügt aber sofort hinzu, daß sie durch ihren Opferdienst in die Torheit der Hellenen verfallen (3, 2—5). Sodann wirft er ihnen βρώσεις, σάββατα, περιτομή, νηστεῖαι und νουμηνίαι etc. vor (4, 1. 3. 5). In zwei Stücken stimmt hier der Brief mit Arist. (gegen die Praed.) überein: 1) in der positiven Anerkennung des jüdischen Monotheismus, 2) in der Einfürung der Speisegesetze. Auch hier ist es ganz deutlich, daß Arist. seine Vorlage gewesen ist. Es tritt hier auch wieder klar zu Tage, daß er der Spätere ist, denn erstens ist sein Urteil über das Judentum ein weit sichereres als das des athenischen Philosophen, und zweitens geht er der ihm nicht verständlichen (vgl. Orig. c. Cels. IV, 28. 29) Verurteilung des Judentums als Engeldienst aus dem Wege. Vergleicht man die sichere Aussage über diesen Punkt in der Praed. mit der vorsichtigeren Wendung bei Arist. und der Auslassung in dem Brief, so tritt das litterarische Verhältnis der drei Schriften unter einander auf das deutlichste hervor. — Der Unterschied der Zeiten spiegelt sich auch wieder in den Schilderungen des christlichen Lebens bei Ar. und in dem Brief. Wo jener kräftige Züge nach dem Leben gibt, bietet dieser geistreiche Paradoxien und Reflexionen (Diogn. 5. 6). Eine weitere Vergleichung wird nicht nötig sein [1]. Nur das sei noch bemerkt, daß jetzt mit

1) S. etwa noch Diogn. 7, 1 f.: οὐ γὰρ ἐπίγειον εὕρημα τοῦτ' αὐτοῖς

Sicherheit gesagt werden kann, daß der Satz: *αὐτοὶ* (d. i. die Christen) *συνέχουσι τὸν κόσμον* (Diogn. 6, 7) nicht auf die Praed., sondern auf Arist. XVI, 5. 1 (gegen Robinson, vgl. oben S. 223 zurückgeht). Aus Arist. I, 3 ist dann auch der Satz *δι᾽ οὓς ἐποίησε τὸν κόσμον* (Diogn. 10, 1) entlehnt.

Es wäre eine gründliche Verkennung des Sachverhaltes, wollte man die Verwandtschaft beider Schriftstücke dazu benützen, ihre Gleichzeitigkeit zu beweisen. Vielmehr bringt das Verhältnis des Briefes zu Arist. nur einen neuen Beleg dafür, daß derselbe nicht dem 2. Jarhundert angehört. Worauf Einiges in den Lehrgedanken sowie die akademische Ruhe bei Besprechung der Verfolgungen der Christen und die wenig ausgefürte und nur wider den Kultus gerichtete Polemik gegen das Heidentum weist, daß nämlich unser Brief zwar sicher vorkonstantinisch ist, aber schwerlich früher als in der zweiten Hälfte des 3. Jarh. geschrieben ist, das wird durch das Verhältnis zu Arist. bestätigt. Ein Autor, welcher Arist. genau kannte und wie jener der Absicht war, ein Bild von der *φιλοστοργία* des *καινὸν γένος* zu zeichnen und dann die lebenswaren Züge bei Arist. zu einigen allgemeinen Phrasen verflüchtigte, gehört einem anderen Zeitalter als Arist. an.

Noch eine Schrift des christlichen Altertums kann, soweit meine Kenntnis reicht, für unseren Zweck in Betracht gezogen werden, das ist des Athanasius Oratio contra gentes, welche gewönlich als eine Jugendschrift ihres Autors bezeichnet wird[1] Allein schon der Umstand, daß Athanasius dieselbe, fern von litterarischen Hilfsmitteln, verfaßt hat (c. 1), macht es von vornherein unwarscheinlich, daß sich deutliche Beziehungen zu Arist. werden nachweisen lassen.

---

*παρεδόθη* .... *ἀλλ᾽ αὐτὸς ἀληθῶς ὁ παντοκράτωρ καὶ παντοκτίστης καὶ ἀόρατος θεὸς ἀπ᾽ οὐρανῶν τὴν ἀλήθειαν καὶ τὸν λόγον τὸν ἅγιον* .. *ἀνθρώποις ἐνίδρυσε καὶ ἐγκατεστήριξε ταῖς καρδίαις αὐτῶν* und Ar. XV, 1 ff. „haben die Warheit gefunden", „*γινώσκουσι γὰρ τὸν θεὸν κτίστην καὶ δημιουργὸν ἁπάντων*" .... „von welchem sie empfangen haben die Gebote, welche sie eingezeichnet haben auf ihren Sinn, welche sie beobachten" etc." Diogn. 10, 6: *τοῖς ἐπιδεομένοις χορηγῶν* ... *οὗτος μιμητής ἐστι θεοῦ* mit Ar. XIV, 3: „und sie amen Gott nach durch Menschenliebe ... indem sie sich erbarmen über die Armen" (von den Juden gesagt).

1) Z. B. Möller, PRE.[2] I, S. 746.

An mancherlei zum Teil sogar auffallenden Berürungen mit dem Werk des Arist. fehlt es allerdings nicht. Die Heiden haben zuerst Himmel, Sonne, Mond und Sterne an Stelle der Gottheit verehrt, sie haben dann den Äther und die Luft, ferner die Elemente zu Göttern gemacht, endlich aber Menschen und Menschengestalten, ja selbst das Gewürm der Erde und die Tiere für Götter angesehen (c. 9). Das entspricht im Allgemeinen der Anordnung des Arist., der auch zuerst von der Verehrung der Elemente durch die Barbaren, sodann von dem hellenischen Dienst menschenartiger Wesen und endlich von der törichten ägyptischen Tieranbetung redet. Dazu kommen Einzelheiten: das auffällige Bild, „indem sie sich hinwälzen vor die Elemente der Welt“ (Ar. XVI, 6), findet eine Parallele bei Ath.: *περὶ τὴν γῆν ἰλυσπῶνται δίκην τῶν ἐν τῇ χέρσῳ κοχλίων* (c. 9 vgl. *κυλίονται* c. 19), vgl. auch „und tappen wie in Finsternis ... und wie Trunkene schwanken sie“ (Ar. XVI, 6) mit Ath. c. 23 fin.: *καὶ σκοτισθέντες τὴν ψυχὴν . . . ὡς μεθύοντες..;* für *ἑρπετὰ χερσαῖά τε καὶ ἔνυδρα* (Ar. XII, 1) schreibt Ath. *ἑρπετὰ ἔνυδρά τε καὶ χερσαῖα* (c. 9 cf. 19 init.); dem Zeus wird sein Verhalten gegen Kronos (c. 11), wie seine Leidenschaft zu zalreichen Weibern, die namentlich bezeichnet werden, wie auch ein Teil ihrer Kinder, (c. 12) vorgeworfen, vgl. Ar. IX, 4. 6. 7; daß schon die Gesetze (der Römer) den Menschen solches zu tun verbieten (Ath. c. 11 fin. 12 fin.), wird energisch betont, vgl. Ar. XIII, 8; die Schwäche der Götter wird hervorgehoben (c. 12), die Götter als *μοιχείας διδάσκαλοι* bezeichnet (c. 12), vgl. Ar. IX, 8; vgl. den Tadel über die *ποιηταὶ καὶ συγγραφεῖς* (Ath. c. 15. 16) mit Ar. XIII, 5—7; die Ausrede derselben, die Götzenbilder dienten blos zur Versichtbarung der Gottheit (c. 19) mit. Ar. XIII, 3; die Kritik der Gottheit der Elemente Ath. c. 27. 29; die Uneinigkeit der Götter als Widerlegung ihrer vermeintlichen Einheit (c. 29) mit Ar. XIII, 5—7); die abschließende Aufforderung, sich über Weiteres aus der Schrift zu belehren (c. 45 init., ebenso de incarnat. 56 init.) mit Ar. XVII, 1 u. a.

Es ist aber zuzugestehen, daß die Übereinstimmung fast nie wörtlich ist und auch meistens eine verschiedene Verbindung und Nüancirung der Gedanken bei beiden Schriftstellern vorliegt, daß manches von dem Angefürten weit verbreitet war oder zufälliger Berürung in Ausdruck und Bild entstammen

mag. Daher darf es doch nur mit Zurückhaltung als Faktum bezeichnet werden, daß man zu Anfang des 4. Jarh. das Werk des Arist. in Alexandrien gelesen und gekannt hat. Da anderweitige Zeugnisse jenem Faktum nicht widersprechen, so kann aus dem gesammelten Material soviel geschlossen werden, daß es nicht unmöglich, ja vielmehr recht warscheinlich ist, daß auch Athanasius unser Werk in seiner Jugend studirt hat, wie er vielleicht auch die Apologie des Justin gelesen hat [1].

Das Resultat der mühsamen Untersuchung, welche wir dem Leser vorgelegt haben, läßt sich in wenige Worte zusammenfassen. Wir haben erstens einen Blick werfen können in den Umfang der christlichen Lektüre eines gebildeten Christen in der Mitte des 2. Jarhunderts. Neben den Schriften des A. T., einer größeren Anzal neutestamentlicher Schriften (mit Sicherheit auch der Apostelgesch. sowie der Pastoralbriefe) hat Arist. altchristliche Schriften, wie die Praedicatio Petri, den Pastor des Hermas, den Brief des Clemens an die Korinther, die Didache, die Homilie des Clemens gelesen. Die Einwirkung, welche besonders die Praed. Petri, die Didache und wol auch Hermas auf sein Denken ausgeübt haben, beweist wieder, in wie hohem Ansehen jene Schriften in der gesamten Christenheit des 2. Jarh. gestanden haben und wie dehnbar die Grenzen des kanonischen Schrifttums gewesen sind. Neu oder überraschend ist nichts an diesem Resultat. Es bestätigt uns nur in erfreulicher und anschaulicher Weise für eine einzelne Person und für einen einzelnen Bezirk der Kirche, was wir im Allgemeinen schon längst gewußt haben. Eine gewisse Bestätigung erfärt noch das von uns angenommene hohe Alter, von Schriften wie die Praed. Petri, Hermas und die Didache. Hat Aristides diese Schriften gekannt und schrieb er — wie sehr warscheinlich ist — ca. 140, so ist es klar, daß die Ansätze für die Zeit dieser Schriften, die oben gemacht wurden, durch Arist. bestätigt werden.

Zweitens lassen sich den beiden vorstehenden Abschnitten einige, freilich nur dürftige und unsichere, Angaben zur Geschichte des Werkes des Aristides entnehmen. Celsus wird

1) Vgl. Harnack, Die Überlieferung d. gr. Ap. (T. u. U. I, 1) S. 146.

das Werk in Rom um 160 gelesen haben. Gekannt hat es dann auch der Verf. der pseudomelitonischen Apologie, als den man vielleicht den Kleinasiaten Miltiades vermuten darf. Die apologetische Tätigkeit der Kirche ist aber von dem Buch unbeeinflußt geblieben; es war in der positiven Darlegung zu wenig christlich und zu sehr christlich, in dem Angriff auf das Heidentum zu wenig politisch und zu sehr politisch, um maßgebend werden zu können. Unter den Zeugen für die Gottheit Christi (Justin, Miltiades, Tatian, Clemens Al., Irenäus, Melito) nennt der Autor des kleinen Labyrinthes (Hippolyt? Eus. h. e. V, 28, 4. 5) den Arist. nicht, wiewol das Werk dieses ermöglicht hätte. Die geläufige Logoschristologie bot es freilich nicht (II, 6). Gelesen und benützt hat es dann in der 2. Hälfte des 3. Jarh. ein rhetorisch angelegter Christ, der Verfasser des Diognetbriefes, welchem freilich das Beste in dem Büchlein nicht mehr gemäß war. Wo er schrieb, läßt sich nicht sagen. Frühe schon scheint das Büchlein in den Orient gekommen zu sein. Es wird eines der ersten Werke sein, die in der syrischen Kirche übersetzt wurden, und daß Athanasius es in seiner Jugend in Alexandrien studirt hat, ist wenigstens nicht unmöglich. Es abzuschreiben, hielt man auch noch in späteren Jarhunderten in Syrien für nützlich. Zur Zeit des Eusebius war es noch in vieler Händen (h. e. IV, 3, 3), doch der gelehrte Bischof von Cäsarea hat es nicht für der Mühe wert erachtet, es selbst zu lesen (s. unten). Ferner ist die Schrift auch nach Armenien verpflanzt und dort schon im 5. Jarh. übersetzt worden; wie es scheint, kam sie aber nach Armenien als Bruchstück und dazu bereits überarbeitet. Bald scheint das Buch aber dann in der Kirche vergessen worden zu sein, Hieronymus hat es nicht mehr gelesen (Ep. ad Magnum, 70, 4; Vallarsi I, 428 C, vgl. de vir. ill. 20 u. s. S. 251 f.), und um 630 konnte ein Mönch des Sabaklosters bei Jerusalem, der die Apologie in der Klosterbibliothek gefunden haben mochte, es wagen, das ganze Büchlein in seinem Roman einem Mann, der wunderbar wie Bileam reden sollte, in etwas modifizirter Gestalt, in den Mund zu legen. Dieses beweist, wie wenig er eine Bekanntschaft mit dem Werkchen in seinem Leserkreis vorauszusetzen in der Lage war. Und seither ist das Büchlein verschollen geblieben[1],

1) Die Notiz in dem Brief Georg Witzels an Beatus Rhenanus, auf

bis jenes armenische Bruchstück an das Licht trat und es dem Spürsinn eines neueren Gelehrten beschieden war, es in der syrischen Übersetzung aus dem langen Todesschlaf zum Leben zu erwecken.

Das ist die Geschichte des Buches. Einen irgend erheblichen Einfluß auf die Gestaltung der christlichen Gedanken hat es nicht gehabt, aber etwa zweihundert Jare lang ist es in kirchlichen Kreisen gern und viel gelesen worden. Das zeigt die Bemerkung des Eusebius und die Geschichte seines Titels (s. unten), sowie die Tatsache der armenischen und syrischen Übersetzung. Der Geist, der in ihm waltete, konnte den nachnicänischen Theologen sowie einem vorwiegend dogmatisch und asketisch interessirten Zeitalter nicht besonders sympathisch sein; schon in der 2. Hälfte des 4. Jarh. scheint es vergessen gewesen zu sein.

---

welche zuerst G. Kawerau aufmerksam gemacht hat: Dedisti nobis Eusebium, praeterea Tertullianum. Restat, ut pari nitore des Justinum martyrem, Papiam et Ignatium graece excusum. Amabo per bibliothecas oberra, venaturus si quid scripsit Quadratus, si praeter epistolam alia Polycarpus, *si nonnulla praeter Apologeticon Aristides* (Epp. Wicelii ll. III, 1537, Qq 2v), diese Notiz wird schwerlich mehr abwerfen, als daß Witzel die Existenz der Apol. des Arist. einfach vorausgesetzt hat (vgl. Harnack, Die Überlieferung der gr. Ap. in Texte u. Unters. I, 1 S. 107 Anm. Übrigens hätte Harnack das „Sic" nach oberra sparen können, da amabo, mit bekannter Ellipse, hier nichts anderes als „sei so gut", „bitte schön" bedeuten kann).

## III. Die Abfassungszeit der Apologie des Aristides, die Anordnung des Werkes, sowie der schriftstellerische und theologische Charakter desselben.

Eusebius sagt in der Chronik[1] z. J. 2140 Abr. = 124 n. Chr. (nach der armen. Übersetzung oder, nach dem Cod. N der armen. Übers. und Hieron, z. J. 2141 Abr. = 125 n. Chr.), nachdem er berichtet, Hadrian sei in Athen gewesen und Telesphorus der siebente Bischof von Rom geworden, Quadratus, der Hörer der Apostel, und Aristides von Athen, ein Philosoph unseres Dogmas, hätten dem Hadrian apologetische Bittschriften überreicht. Nachdem der Kaiser dann eine Vorstellung des splendidus praeses Serennius (= Serenus Granianus) erhalten, habe er das für die Christen günstige Edikt an „Armonicus Fundius" (*Μινουκίῳ Φουνδάνῳ*, Syncellus) erlassen[2]. Das zweite Datum (125) stimmt zu dem Resultat von Dürr, daß Hadrian Athen zuerst in dem Jar 125/6 (Ende August oder Anfang September 125 bis Sommer 126) besucht hat[3]. Damals nun hätten Quadratus und Aristides ihm ihre Bittschriften überreicht. Da Aristides als „Atheniensis" bezeichnet ist, so ist es warscheinlich, daß Eusebius an ein persönliches Überreichen der Apol. desselben in Athen denkt; nichts aber nötigt dazu anzunehmen, daß, nach Eusebius Meinung, auch Quadratus persönlich in Athen anwesend war, um seine Bittschrift abzugeben[4]. Eusebius kommt es darauf an hervorzuheben, daß zu gleicher Zeit von drei Seiten her auf den Kaiser eingewirkt wurde, und so der betreffende Erlaß zu Stande gekommen ist. Für uns kommt hier nur in Betracht, daß Euse-

1) Euseb. Chron. ed. Schoene II, p. 166, vgl. Harnack, Die Überlieferung der griech. Apologeten in Texte und Unters. I, 1 S. 100 ff.; Harris a. a. O. S. 6 ff.

2) S. Justin. Apol. I, 68. Es wird Q. Licinius Silvanus Granianus gemeint sein, für Minucius haben die Inschriften Minicius (s. Waddington, Fastes de provinces asiatiques in Le Bas Voyage archéolog. II, 3, 2 p. 721. 722).

3) Vgl. Dürr, Die Reisen Hadrians, Wien 1881, S. 42 f. 69 f.

4) Gegen Harnack a. a. O. S. 101.

bius zu wissen glaubte, Aristides, ein athenischer Philosoph, habe im J. 125 (oder 124) dem Hadrian eine Bittschrift eingereicht, welche auf den Kaiser nicht one Einfluß geblieben zu sein schien.

Auch in der Kirchengeschichte hat Eusebius die Apologien des Quadratus und Aristides mit einander in Zusammenhang gesetzt. Von Quadratus sagt er (h. e. IV, 3, 1), derselbe hätte anläßlich der Chicanen schlechter Leute wider die Christen an Hadrian eine Apologie ὑπὲρ τῆς καϑ' ἡμᾶς ϑεοσεβείας gerichtet und dieselbe dem Kaiser übergeben. Die Schrift, welche er in vieler Händen weiß, ist auch ihm bekannt, wie er ausdrücklich sagt und durch Anfürung eines berümten Satzes bestätigt[1]. Eusebius hat über das Werk schwerlich mehr gewußt, als er ihm selbst entnehmen konnte, nämlich 1) daß es an Hadrian gerichtet war; daß es ihm wirklich übergeben wurde (ἀναδίδωσιν), ist nur eine Folgerung aus der Anrede an Hadrian; 2) daß der auch sonst in der „Kirchengesch." erwänte (III, 37, 1) Kleinasiate Quadratus sein Verfasser war; 3) daß die Schrift an konkrete Verhältnisse anknüpfte und die christliche ϑεοσέβεια verteidigte und dabei in glänzender Weise ἀποστολικὴ ὀρϑοτομία bewies. Woraus Eusebius die Zuversicht zu der genaueren Zeitangabe in der Chronik geschöpft hat, geht hieraus nicht hervor. Sollte der Zusammenhang, welchen die Chronik herstellt, nicht blos einem subjektiven Urteil des Eusebius über die Entstehung des kaiserlichen Ediktes entstammen? Die Sache wird so liegen, daß Eusebius 1) wußte, daß jenes kaiserliche Rescript 125, veranlaßt durch ein Schreiben des Proconsuls Granianus, ausging, und daß Hadrian damals in Athen weilte, daß er 2) außerdem wußte, oder zu wissen meinte, daß Quadratus und Aristides an Hadrian Apologien richteten, wobei das sonst von Quadratus Bekannte nötigte, in die frühere Zeit der Regierung Hadrians hinaufzugehen, oder — was warscheinlicher ist — daß die Apol. selbst durch Erwänung eines Proconsuls etwa (vielleicht eines Lobes jenes Granianus und einer Klage über das Verfaren seines Nachfolgers Minicius Fundanus oder dgl.) Anlaß dazu gab, grade jenes Jar zu wälen; und 3) daß Eusebius so jenen pragmatischen Zusammenhang der

1) Vgl. Zahn, Der älteste Apologet des Christentums („Neue kirchl. Ztschr." 1891, S. 281 ff.)

Ereignisse construirte, welcher in der Chron. vorliegt[1]. Dann wird man Zahn beipflichten müssen, wenn er, freilich one sich mit der Chronik des Eusebius auseinanderzusetzen, sagt: „es ist sehr warscheinlich, daß der Kleinasiat Quadratus bei Gelegenheit einer Anwesenheit Hadrians in der Nähe seines Wonorts und aus Anlaß derselben, also entweder im J. 123 oder im J. 129, seine Bittschrift abgefaßt hat“[2].

Diese Bemerkungen über den Wert der Zeitbestimmung des Quadratus sind auch für die Bestimmung der Zeit des Arist. nicht belanglos, denn sie haben gezeigt, daß die Betrachtungsweise der Chronik lediglich als subjektives Urteil des Eusebius verstanden werden muß. Von Arist. sagt Eusebius in der „Kirchengesch.“ blos: *Καὶ Ἀριστείδης δὲ πιστὸς ἀνὴρ τῆς καθ' ἡμᾶς ὁρμώμενος εὐσεβείας τῷ Κοδράτῳ παραπλησίως ὑπὲρ τῆς πίστεως ἀπολογίαν ἐπιφωνήσας Ἀδριανῷ καταλέλοιπε· σώζεται δέ γε εἰς δεῦρο παρὰ πλείστοις καὶ ἡ τούτου γραφή* (h. e. IV, 3, 3). Sieht man diese Worte des Eusebius genauer an, so machen sie zunächst gegenüber dem über Quadratus Gesagten den Eindruck der Farblosigkeit. Wenn Arist. dem Hadrian eine Apologie zu gunsten der Christen überreichte, so war es nur eine billige Rhetorik, dieses auf den Antrieb christlicher Frömmigkeit zurückzufüren. Eusebius fürt kein Wort aus der Apologie an, obwol er derartige kurze Mitteilungen oder Auszüge liebt und die Apol. ihm Stoff genug dargeboten hätte, aber er charakterisiert ihren Inhalt und ihre Absicht auch nur so allgemein, als überhaupt möglich ist, durch das von ihm auch sonst gern gebrauchte (vgl. h. e. IV, 11, 11; 26, 1) *ὑπὲρ τῆς πίστεως*. Wir können jetzt, nachdem uns die Apol. bekannt ist, auch hinzufügen, daß diese Charakteristik so unpassend als nur möglich ist. Jeder Leser der Apol. wird sich anders ausdrücken; von der Warheit der christlichen Gotteserkenntnis oder, ungenauer geredet, von der Heiligkeit des christlichen Lebens handelt sie. So oder änlich hätte ein Leser der Apologie geschrieben (vgl. etwa den Diognetbrief c. 1, S. 240 f.). Zu dem Gesagten kommt, daß Eusebius allerdings davon weiß, daß die Apologie zu seiner Zeit noch bei vielen vorhanden ist, daß er

1) Ein änlicher Pragmatismus schimmert h. e. IV, 12 (Justins Apol.) durch.

2) A. a. O. S. 284.

aber, anders als er es soeben bei Quadratus getan hat, seine eigene Bekanntschaft mit dem Buch nicht erwänt. Das könnte ja an sich ein Zufall sein, aber, verglichen mit der unsicheren und unzutreffenden Charakteristik des Buches, nötigt es zu dem Urteil, daß Eusebius dasselbe nicht gelesen hat. Eusebius hat also über die Apol. nach Hörensagen berichtet. Er wußte, daß die Apol. noch vorhanden war, und er glaubte zu wissen, daß das Werk des Arist., wie das des Quadratus, an Hadrian gerichtet gewesen sei. Steht es aber so, dann hat erstens der Zusammenhang, welchen die Chronik zwischen dem Werk und einer Entschließung Hadrians anzunehmen scheint, keinerlei historischen Wert und ist zweitens es sehr fraglich, ob die Exemplare der Apol. zur Zeit des Eusebius ausnahmslose und durchaus die Schrift an Hadrian gerichtet sein ließen, oder ob hier nur ungenaue Kunde des Eusebius vorliegt. Es lag nahe, den athenischen Philosophen mit jenem athenischen Besuch des Kaisers zusammenzubringen, und es lag nahe, einen Autor, der in die Reihe Justin, Miltiades, Tatian, Clemens Al., Irenäus, Melito (das kl. Labyrinth, h. e. V, 28, 4. 5) nicht hineingezogen war, und der dem Gelehrten des 4. Jarhunderts nicht in die Hände gekommen war, in ein früheres Zeitalter zu verweisen.

Wie dem aber auch sei, bei den Bedenken, die der Bericht des Eusebius nahelegt, gewinnt die überlieferte Überschrift des Werkes ein erhöhtes Interesse. Und dieses wird in nichts erschüttert durch die Angaben des Hieronymus, die hier, wie so oft, nur eine wichtig tuende Ausspinnung des dem Eusebius Entnommenen darbieten. Die Angabe, Arist. sei philosophus eloquentissimus et sub pristino habitu discipulus Christi gewesen, sowie die Bemerkung über sein Werk: quod usque hodie perseverans apud philologos ingenii eius indicium est (de vir. ill. 20) enthalten keine positiven Daten und nichts, was ein Hieronymus nicht aus den Angaben des Eusebius, daß Arist. athenischer Philosoph und Verteidiger des Christentums sowie Zeitgenosse Hadrians gewesen sei, hätte ableiten können[1]. Wie wenig auf sein Gerede zu geben ist, geht jetzt deutlich hervor aus der Vergleichung der Apol. mit dem, was Hieronymus in der Ep. ad Magnum (Vallarsi ep. 70 c. 4, opp. I, 428 C) über sie zu bemerken sich gestattete: Justin habe dem philo-

1) Gegen Bücheler im Rhein. Museum 1880, II S. 282.

sophus und vir eloquentissimus Aristides nachgeamt, und des letzteren Werk sei contextum philosophorum sententiis gewesen. Dieses ist positiv falsch, wie wir jetzt sehen.

Ebensowenig wirft einen positiven Ertrag ab die Erwänung des Arist., durch mittelalterliche Martyrologien, als Zeugen für das unter Hadrian stattgehabte Martyrium des Dionysius Areopagita „in opere quod de christiana religione composuit“ [1], als ältester christlicher Schriftsteller in Athen mußte Arist. schon ein Zeugnis abgeben, dessen man bedurfte. Daß man ihn dabei zu falschem Zeugnis genötigt hat, ist jetzt sicher. Ebensowenig hat die Notiz der Martyrologien, daß Arist., quod Christus Jesus solus esset deus, praesente ipso imperatore luculentissime peroravit [2], zu bedeuten. Hier liegt nur eine Ausspinnung des misverstandenen ἐπιφωνήσας des Eus. vor. Daß es sich um eitel Phantasie dabei handelt [3], folgt schon aus der einfachen Erwägung, daß diesen Schriftstellern schwerlich selbständige Kenntnisse in der Sache, die über Eusebius und Hieronymus hinausreichen, zuzutrauen sind, sodann aber aus der vorliegenden Apol., die wol niemand, der sie auch nur angesehen hat, für eine glänzende Verteidigung der Gottheit Christi ausgeben wird.

Dann bleibt uns nur noch die Überschrift des Werkes zu untersuchen. Das armenische Fragment ist überschrieben:

> Imperatori Caesari Hadriano [4]: von dem Philosophen Aristides aus Athen (A).

Ich vermag nicht zu beurteilen, ob die Überschrift, welche Conybeare in seiner Übersetzung von A* bietet, auf einen Textunterschied oder bloße Verschiedenheit in der Auffassung des Übersetzers hinweist. Jedenfalls liegt keine wesentliche Differenz vor. A* ist überschrieben:

> To the auctocratic Caesar Adrianos from Aristides, Athenian philosopher.

---

1) S. die genaueren Angaben in Otto's Corp. apol. IX, p. 344 sq.

2) Bei Otto a. a. O. p. 347.

3) Vgl. Harnack, Überlieferung etc. S. 106 f.

4) Ich gebe diese Worte absichtlich in der lat. Übersetzung der Mechitaristen. Himpel schreibt: „An den Imperator Adrianus Cäsar“. Der Vergleich mit A* sowie der venet. Übersetzung scheint dazu zu nötigen, ein Versehen Himpels anzunehmen.

Sicher bietet, wenn ein Unterschied des armenischen Textes von A und A* anzunehmen ist, A auch hierin den ursprünglicheren Text. Der griechische Text, in welchem die Apol. nach Armenien kam, trug somit die Überschrift: *Αὐτοκράτορι Καίσαρι Ἀδριανῷ Ἀριστείδης φιλόσοφος Ἀθηναῖος*[1].

Dagegen lautet die Aufschrift der Apologie in der syr. Übersetzung, möglichst wörtlich wiedergegeben, folgendermaßen:

> (Aristides. Darauf[2]:) Apologie, welche gemacht hat Aristides der Philosoph vor Hadrianus dem König für die Furcht Gottes. Imperator Cäsar Titus Hadrianus Antoninus, die verehrten und barmherzigen, von Marcianus Aristides, Philosoph der Athener.

Allem zuvor möchte ich die Übersetzung Imperator, welche für syr. ܐܚܝܕ ܟܠ (d. i. allmächtig) gebraucht ist, rechtfertigen. Man nahm bisher Anstoß an dem Worte und meinte, dasselbe irgendwie bei Seite schaffen zu sollen, entweder indem man ein Versehen des Übersetzers annahm oder das Wort zum Vorhergehenden zog und dgl. Wie mich eine gütige Mitteilung des Herrn Prof. Dr. Nestle in Tübingen belehrte, bedarf es alles dessen nicht. Die alten syrischen Lexikographen geben nämlich das Wort ܐܘܛܘܩܪܛܘܪ (*αὐτοκράτωρ*) wieder durch ܐܚܝܕ ܟܠ (omnipotens)[3]. Folglich hat S das Wort hier dem Sprachgebrauch gemäß für *αὐτοκράτωρ* gebraucht, one daß ein Versehen oder Änliches anzunehmen ist.

Blicken wir nun auf die Überschrift, so ist deutlich, daß wir es mit zwei Überschriften zu tun haben. Die erste gibt, wie das so häufig in der Überlieferung alter Werke be-

---

1) Für das „von" bei AA*S kann die griechische Vorlage nach bekanntem Sprachgebrauch nur den Nominativ geboten haben, ebenso ist „Athenian" (A*) ursprünglich gegenüber S.

2) Zusätze des Schreibers des Sammelbandes, in dem die Apol. erhalten, s. S. 203.

3) Bar Ali n. 310 (G. Hoffmann, Syrisch-arab. Glossen, 1814, S. 15, 21) ܐܘܛܘܩܪܛܘܪ ܗܘ ܐܚܝܕ ܟܠ. الوزير الذي بيده الكل ملك الملوك (d. h. der Fürst, in dessen Hand Alles ist, der König der Könige). Ebenso Bar Bahlul (ed. Duval, fasc. 1, Paris 1888, col. 58).

gegnet, eine kurze Angabe über Verfasser und Inhalt, die zweite scheint die genauere Adresse zu enthalten. Es könnte sich mit denselben änlich verhalten wie mit der von der handschriftlichen Überlieferung der Suppl. des Athenagoras im Cod. Argentorat. (sowie dem Correktor des Cod. Paris. 451) bezeugten Überschrift[1]. *Ἀθηναγόρου Ἀθηναίου φιλοσόφου χριστιανοῦ πρεσβεία περὶ χριστιανῶν. Αὐτοκράτορσι Μάρκῳ Αὐρηλίῳ Ἀντωνίνῳ καὶ Λουκίῳ Αὐρηλίῳ Κομμόδῳ Ἀρμενιακοῖς Σαρματικοῖς, τὸ δὲ μέγιστον φιλοσόφοις,* oder es könnte auch zur Vergleichung herbeigezogen werden die im Cod. Regius und Cod. Claromont. gebotene Gestaltung der Überschrift von Justins (sog. erster) Apologie: *Τοῦ αὐτοῦ ἁγίου Ἰουστίνου ἀπολογία δευτέρα ὑπὲρ χριστιανῶν πρὸς Ἀντωνῖνον τὸν Εὐσεβῆ. Αὐτοκράτορι Τίτῳ Αἰλίῳ Ἀδριανῷ Ἀντωνίνῳ Εὐσεβεῖ Σεβαστῷ Καίσαρι καὶ Οὐηρισσίμῳ υἱῷ φιλοσόφῳ καὶ Λουκίῳ φιλοσόφῳ . . . . . ὑπὲρ τῶν ἐκ παντὸς γένους ἀνθρώπων ἀδίκως μισουμένων καὶ ἐπηρεαζομένων, Ἰουστῖνος, . . . . . εἷς αὐτῶν ὤν, τὴν προσφώνησιν καὶ ἔντευξιν πεποίημαι.* In beiden Fällen ist also vor die Adresse eine Überschrift gesetzt worden. Daß dieselbe bei Justin lediglich als bibliothekarische Vignette zu verstehen ist, ist, da er in der Adresse sich selbst nennt, fraglos. Bei Athenagoras kann das bezweifelt werden. In der Adresse fehlt nicht nur das überflüssige *χαίρειν*, wie der Scholiast des Arethascodex bemerkt (s. Otto z. d. St.), sondern auch der unumgänglich nötige Name des Verfassers und Petenten, sodann macht das Wort *πρεσβεία* in der Überschrift nicht den Eindruck, als sei es von einem Schreiber erfunden worden. Die Möglichkeit ist also nicht von der Hand zu weisen — mag das Verfaren auch nicht gewönlich sein —, daß Athenagoras selbst, den Methodius und Philippus Sidetes als Verfasser der Schrift kannten[2], jene Überschrift gefertigt hat. Es ist hier

---

1) Vgl. Harnack, Überlieferung etc. S. 176.

2) Method. de resurr. c. 37, 1 (Bonwetsch, Methodius Schriften, S. 130, 2); Phil. Sid. († ca. 420): *τὸν ὑπὲρ χριστιανῶν πρεσβευτικὸν προσεφώνησεν*. Der Titel *πρεσβεία* etc. ist sonst für uns erst durch eine im Arethascodex eingefügte Notiz (fortasse saeculi XI. Otto) bezeugt, aber aus der angefürten Stelle folgt mit Sicherheit, daß man sie bereits um 400 gelesen hat (vgl. Harnack a. a. O. S. 179. 180).

nicht zu untersuchen, durch welche Umstände es bedingt ist, daß die Überschrift früh aus der Überlieferung des Textes getilgt worden ist[1], es genügt die Möglichkeit festgestellt zu haben, daß die jedenfalls sehr alte Überschrift von Athenagoras selbst verfaßt wurde.

Da könnte man für einen Augenblick behaupten wollen, daß Überschrift und Zuschrift bei Arist. sich ebenso zu einander verhalten, daß also auch erstere von Arist. selbst herrürt. Allein diese Annahme scheitert sofort daran, daß Arist. in der Adresse sich selber genau nennt, sowie daran, daß es nicht wol möglich ist, daß er selbst, der so genaue Kunde von dem Namen des Antoninus Pius besaß, gerade den durchaus irreführenden Namen Hadrian, der nie Hauptname des Antoninus gewesen ist, in die Überschrift brachte, vor Allem aber schon daran, daß er überhaupt einen Namen in derselben anwandte (vgl. dagegen Athenagoras). Bestehen also beide Teile der Aufschrift neben einander zu Recht, so kann die Sache nur so wie bei Justin liegen, d. h. die Überschrift ist Werk eines Librarius, die Adresse aber ist von Aristides selbst verfaßt worden.

Aber ist die eben ausgesprochene Voraussetzung, zu der außer mir, Harris, Harnack, Zahn, Egli, Raabe sich bekannt haben, daß die Adresse bei S ursprünglich ist, berechtigt? Nur Robinson und besonders Hilgenfeld[2] haben sich m. W. wider sie ausgesprochen. Die Gründe, welche letzterer vorbringt, sind aller Beachtung wert, wir werden sie in Folgendem zu prüfen haben. Dabei aber wird sich, wie ich glaube, die Echtheit der Adresse mit Sicherheit erweisen lassen.

Das Zeugnis des Eusebius, auf welches sich die bisher übliche Datirung der Apologie stützt, kommt wenig in Betracht,

1) Vgl. Harnack a. a. O. S. 184 ff., dessen Erörterung der Frage ich zustimme, aber nicht annehmen möchte, daß die Ausdrücke Ἀρμενιακοῖς und Σαρματικοῖς beabsichtigter Fälschung ihre Entstehung verdanken, um nämlich die Apol. an Marc Aurel und Lucius Verus († 169) und nicht Commodus gerichtet sein lassen zu können. Denn der Fälscher hätte, wollte er die Apol. früher datiren, sicher fester zugegriffen und sich nicht mit dieser immerhin ganz undeutlichen Änderung begnügt. Es liegt also entweder ein Schreibfehler vor (etwa für Γερμανικοῖς, Mommsen), oder eine tendenzlose Einfügung des dem Schreiber irgendwie bekannt gewordenen Attributes Ἀρμενιακοῖς.

2) In der Zeitschr. f. wiss. Theol. 1892, S. 104. 105.

da, wie sich gezeigt hat, Euseb. selbst das Buch nicht gekannt hat. Wichtiger ist das Zeugnis des armenischen Fragments. Dasselbe bietet eine wolgestaltete Adresse. Diese ist aber nicht identisch mit der Aufschrift des Syrers, und daß Arist. so wie A hätte schreiben können, ist nicht wol zu bestreiten; ebensowenig kann es in Frage gestellt werden, daß schon die griechische Vorlage des Armeniers die S. 252 f. mitgeteilte Form der Aufschrift besaß. Und doch ist diese Autorität nicht im Stande, die Annahme der Ursprünglichkeit der Adresse bei S zu erschüttern. Der Vorlage von A war 1) durch die Autorität des Eusebius die Abfassung unter Hadrian an die Hand gegeben; es ist daher sehr begreiflich, daß er die Zuschrift von S umgestaltet hat. Genaueres s. unten. 2) Die Adresse bei A zeigt nicht die im 2. Jarh. auch bei Christen übliche Ausfürlichkeit (vgl. dagegen Justin und Athenagoras), dagegen entspricht die Adresse bei S in dieser Hinsicht allen Anforderungen. Daher ist erstere dringend verdächtig, das Werk eines Späteren zu sein. 3) Die Zuschrift von S ist nicht von der gelehrten Tradition dargeboten worden, Eusebius gewärt für dieselbe absolut keinen Anhaltspunkt. 4) Sie enthält die Namen des Kaisers in einer Korrektheit und Ausfürlichkeit, die man einem Librarius nicht wol zutrauen kann, zumal derselbe zu diesem Einschub keinerlei Grund haben konnte, schlug er doch der gelehrten Tradition dadurch in das Gesicht. Und wie sollte er darauf verfallen, ein Werk des Altertums jünger statt älter zu machen, entgegen der Tradition, entgegen vor Allem der auch ihm vorliegenden, jener Tradition entsprechenden, Aufschrift des Buches? Dasselbe gilt, wenn man annimmt, erst der Übersetzer habe sie componirt. Es gäbe keinen Grund für sein allem Üblichen zuwiderlaufendes Verfaren. Daß der Übersetzer oder der Interpolator des von S gebotenen Textes aber etwa auf Grund der ihm bekannten Adresse von Justins Apol. die Änderung vornahm (vgl. Hilgenfeld S. 105), ist deshalb unmöglich, weil er eben nicht seiner Vorlage (Justin) in dem Falle Folge geleistet hätte, und weil dieses Unternehmen nach allen Richtungen hin unbegreiflich bliebe. 5) Die von S bewarte Zuschrift gibt den Namen des Verf., „Marcianus Aristides", genauer an, als die gelehrte Tradition ihn darbot. Es wäre ein sonderbares Zusammentreffen, daß derselbe Mann, der das Bedürfnis fülte, die Apologie unter Antoninus Pius verfaßt sein zu

lassen und sich die Mühe gab, die Namen desselben in genauer Folge einzuschieben, auch dem Arist. einen weiteren Namen beilegte. 6) Die Stellung der Aufschrift vor der Zuschrift beweist die Ursprünglichkeit letzterer und die spätere Abfassung jener. 7) Die gute Bildung der durch A aufbewarten Adresse erklärt sich einfach, wenn ein gebildeter Mann, der Verfasser einer patristischen Anthologie, ihr ihre Form gegeben hat. Daß diese Form nicht die übliche war, zeigt die Aufschrift der Apol. bei S. So bestätigt auch dieser Umstand die oben S. 208 ausgesprochene Vermutung.

Es spricht daher auch dem Zeugnis von A gegenüber Alles für die Ursprünglichkeit der von S an zweiter Stelle bewarten Adresse. Dieselbe hat allen Anspruch darauf, als die eigentliche Adresse des Werkes anerkannt zu werden.

Allein liegen nicht in der Form, in der sie auf uns gekommen ist, Dinge vor, welche ihre Ursprünglichkeit zur Unmöglichkeit machen resp. Verdacht wider dieselbe erwecken?

Dieselbe Adresse hat Justin angewandt (s. die Worte oben S. 254). Er unterscheidet sich in Folgendem von Arist. 1) Den Titel Cäsar setzt Justin an das Ende der Namen, Aristides weist ihm dem Platz gleich hinter dem *αὐτοκράτωρ* an. Allein das Gewönliche hat hier Arist.[1]. 2) Der Name *Αἴλιος* fehlt bei Arist.[2]. Das ist bei der Vollständigkeit, mit der die Namen angefürt sind, auffallend. Daß ein Versehen des Verf. durchaus unmöglich wäre, wird nicht behauptet werden können, zumal diese und änliche Auslassungen in dem Namen des Kaisers auch sonst nachweisbar sind[3]. Aber warscheinlicher ist es,

---

1) Vgl. in der Kürze die Stellen aus den Inschriften bei Otto zu der Inscr. v. Just. Ap. oder die Sammlung hadrianischer Inschriften bei Dürr, Reisen Hadrians S. 103 ff.; Mommsen, Römisches Staatsrecht II, $2^2$, S. 747; Schöner, Über die Titulaturen der röm. Kaiser in den Acta seminarii philologici Erlangensis II, p. 466.

2) Hierauf hat Hilgenfeld Gewicht gelegt.

3) Genau so wie bei Arist. S, lautet auf einigen Münzen d. J. 138 der Name (daneben kommt zu derselben Zeit auch der volle Name vor): Imperator Caesar Titus Hadrianus Antoninus Augustus Pius. Da mir Cohens Werk nicht zur Hand ist, verweise ich auf die Zusammenstellung bei Bossart und Müller in Büdinger's Untersuchungen zur röm. Kaisergesch. II, S. 298. — Vgl. noch Imperator Hadrian. Antonin. Aug. Pius im Corp. inscr. lat. V, 1, n. 4338; Imp. Caes. Ant. Aug.

daß ein Schreiber versehentlich den Namen „Aelius“ hat ausfallen lassen. In syrischem Estrangelo geschrieben, sehen die beiden Namen Titus und Aelius einander so überaus änlich, daß das Übersehen vollauf verständlich wird. Ich glaube also, daß hier ein gewönliches und sehr erklärliches Versehen des syrischen Schreibers vorliegt. Indessen auch, wenn man das nicht gelten lassen will, reicht der geringfügige, auch sonst vorkommende, Mangel nicht aus zur Verdächtigung der sonst korrekten Inscriptio.

3) Justin schreibt *Εὐσεβεῖ Σεβαστῷ*, dafür hat Arist. S: „die verehrten und barmherzigen“ (ܡܝܩܪ̈ܐ ܘܡܪ̈ܚܡܢܐ). Wir kommen damit zu der größten Schwierigkeit, welche die von S überlieferte Zuschrift bereitet. Ist die Voraussetzung, die sich uns bisher bewärt hat, berechtigt, daß hier die Namen und Titel des Kaisers Antoninus Pius aufgefürt werden, so muß natürlich der Singular stehen. Zu demselben kommt man nun auch mit leichter Mühe, wenn man die beiden den Plural bezeichnenden Ribbuipunkte über den betreffenden Wörtern tilgt. Zwar ist es durchaus undenkbar, daß der Übersetzer oder ein Abschreiber wegen der Länge des Namens zwei Namen glaubte annehmen zu sollen[1], vielmehr hat schon der Übersetzer erkannt, daß zwei Personen in den beiden Überschriften genannt sind; er hat die beiden Überschriften als eine Doppeladresse, wie sie Justin und Athenagoras (vgl. auch Ps.-Mel. 13) bieten, gemeint verstehen zu sollen, und hat dem entsprechend die beiden Wörter mit dem Pluralzeichen versehen. Wir werden also den Singular zu lesen haben. Dann macht das erste Wort keine Mühe. ܡܝܩܪܐ ist die auch sonst bezeugte Übersetzung

---

Pius Corp. inscr. lat. III, 1 n. 1458. 4695; XII n. 2230. Imp. Caes. Ael. Ant. Aug. auf Münzen bei Eckhel, Doctr. numorum vet. VII, p. 3. Vgl. noch einige Münzen in Mionnets Descr., auf denen Titus Ael. fehlt, bei Otto Corp. ap. I, p. 3 Sp. 1 (Mionnet's Werk habe ich nicht einsehen können); von noch stärkeren Abkürzungen, wie Imp. Ant. Aug. oder Imp. Ant. (z. B. Corp. inscr. lat. III, 1 n. 1416. 860. 3774, 5), *αὐτοκράτωρ Ἀδριανὸς Ἀντωνῖνος* (z. B. Corp. inscr. att. III, n. 1114) zu schweigen.

1) Vermutung von Egli und Pick, in Ztschr. f. wiss. Theol. 1892, S. 102. 103.

von *σεβαστός*, das wiederum dem lat. Augustus entspricht[1]. Es folgte also in der Vorlage von S *Σεβαστός*. Nun ist die authentische Reihenfolge der Zunamen des Antoninus Pius nicht, wie Justin geschrieben hat: *Εὐσεβὴς Σεβαστός*, sondern umgekehrt: *Σεβαστὸς Εὐσεβής*[2]. Es scheint also ein unumgänglicher Schluß zu sein, daß man hier, wo die Namen des Pius bisher korrekt aufgezählt waren, „und" streicht und das letzte Wort ܡܪܚܡܢܐ für eine, freilich wenig entsprechende Übersetzung von *Εὐσεβής* ansieht. So hat Harris die Sache aufgefaßt, und ihm sind fast alle, die sich bisher um die Apol. bemüht haben, gefolgt. Es ist nun allerdings zuzugestehen, daß Hilgenfeld und Nestle mit gutem Grunde darauf aufmerksam gemacht haben, daß das Recht dieser Übersetzung bisher nicht erwiesen ist. Das Wort ܡܪܚܡܢܐ gibt Bar Ali wieder durch: الرحيم الرؤوف الرحمن (alle drei Wörter bedeuten: misericors)[3]. In der Pesch. dient das Wort zur Übersetzung von *οἰκτίρμων* (Luc. 6, 36), *πολύσπλαγχνος* (Jac. 5, 11), *εὔσπλαγχνος* (Eph. 4, 32), *ἐλεῶν* (Röm. 9, 16), *ἐλεήμων* (Mtth. 5, 7; Hebr. 2, 17). Es ist also klar, daß das Wort eine festgeprägte Bedeutung hat. Den betr. Namen des Kaisers gibt dagegen Bar Hebräus folgender-

---

1) Thes. syr. col. 2534 (cf. 2523): ܣܒܣܛܘܣ *σεβαστός*, Augustus; so Bar Bahlul und Versio Harkl. Act. 25, 21; 27, 1.

2) S. z. B. Corp. inscr. lat. III, 1 n. 116. 131. 134. 411. 549. 730. 762. 836. 940. 1128. 1299. 3487. 4616. 4618. 4641. 4649. 5734. etc.; V, 1 n. 528; V, 2 n. 5265; XII, 1857, 4342. 5453. 5477. 5551. 5629 u. ö. Eckhel, Doctr. num. VII, p. 3b. 4. 21. 22. Vgl. auch noch einige Eidesformeln in den Ägypt. Urkunden aus den kgl. Museen zu Berlin n. 16 l. 14 f. n. 17 l. 20 ff.; s. weitere Nachweise bei Otto z. dem Eingang der 1. Apol. Justins. Daß die Reihenfolge *εὐσεβὴς σεβαστός*, die Justin hat, sich auch Corp. inscr. att. III, 1 n. 22. 526. 628. 530 findet, gibt der Index (III, 2 p. 309) an die Hand, indessen liegt hier nur ein Irrtum des Herausgebers vor; n. 526 kommt gar nicht in Betracht, da die betr. Wörter nur vom Herausgeber ergänzt sind. Warscheinlich aber stand n. 528: *εὐσεβὴς σεβαστός*.

3) Hoffmann, Syr. arab. Glossen I n. 6669 p. 258, 8.

maßen wieder: ܕܐܬܡܪ ܐܘܣܒܝܘܣ [1], und der Lexikograph Bar Bahlul erklärte dieses Wort d. h. *εὐσέβιος* durch ܡܚܒܒ: الحبيب (dilectus) und ܡܝܬܪܐ: الفاضل (praestans)[2]. Aus dem Gesagten ergibt sich, daß die gebildeten Syrer *Εὐσεβής* als Namen des Kaisers verstanden und demgemäß one Änderung oder mit Verwandlung in das als Namen geläufigere *Εὐσέβιος* gebraucht haben. Daraus folgt aber für den Übersetzer S so gut wie nichts, denn er verstand jenes Wort wie das vorhergehende eben nicht als Bestandteile des kaiserlichen Namens, wie das zwischen beide geschobene „und" deutlich zeigt. *Σεβαστός* und *Εὐσεβής* waren für ihn blos Bezeichnungen moralischer Eigenschaften des betr. Kaisers. Die Frage ist also garnicht, ob Antoninus' Zunamen von einem Syrer jemals durch der „barmherzige" wiedergegeben worden ist, sondern die Frage ist nur, ob es denkbar ist, daß ein Übersetzer das Adjektivum *εὐσεβής* durch ܡܪܚܡܢܐ wiedergab. Daß dem Übersetzer die Namen des Antoninus nicht geläufig waren, wird nach den Proben von Unkenntnis, die wir oben gegeben haben (S. 198 f.), niemand Wunder nehmen können. Aber ich kann auch nicht einsehen, warum es unmöglich ist, daß er bei der Übersetzung des Adjektivums *εὐσεβής* sich vergriff, nachdem wir gesehen, daß ihm sehr Menschliches auch anderwärts in seiner Übersetzung passirt ist (S. 197. 198). Sollte es wirklich unmöglich sein, daß der Mann, welcher für *σημεῖον* das Wort „Stufe" wälte (VI, 1), oder das *ἀσφαλῶς* durch mit „großer Sorgfalt" (III, 1), *τὸ παρ' αὐτοῖς λεγόμενον εὐαγγέλιον* durch „das Ev. . . welches gesprochen wurde" (II, 7), *ἐπιθυμητής* durch „neidisch" (VII, 3), der *ἀβελτερώτεροι* durch „schlechter" (XII, 1) übersetzte, nicht auch in unserem Fall sollte schlecht und ungenau übersetzt haben können? Der Lexikograph Bar Bahlul hat das Wort *εὐσέβιος* noch weit weniger

---

1) Bar Hebr. Chronic. eccl. p. 57 ed. Kirsch; *εὐσεβής* in Anecdota syr. I, 23: ܐܢܛܘܢܝܢܘܣ ܕܐܬܡܪ ܐܘܣܒܣ.

2) Bei Bar Ali, auf den Thes. syr. (col. 77) auch hinweist, kann ich das Wort nicht finden, die oben angefürte Erläuterung steht bei Bar Bahlul, ed. Duval fasc. 1 col. 76.

zutreffend zu deuten gewußt (s. oben S. 260), als der Übersetzer S. Die Möglichkeit einer verfehlten Übersetzung kann doch nach Allem, was wir von dem Übersetzer wissen, nicht ernsthaft in Frage gestellt werden. Man kann dem entgegenhalten, daß in den sonstigen Misgriffen oder Nachlässigkeiten der Übersetzung es sich immerhin um etwas schwierigere und seltenere Ausdrücke oder um das Interesse der Verdeutlichung u. A. handelt. Aber das Wort εὐσεβής mußte der Uebersetzer doch kennen und mußte doch irgend ein passenderes Wort dafür finden können. Doch ist es nicht sehr wol denkbar, daß dem Übersetzer allerdings ein passenderer Ausdruck zu Gebote stand, daß er denselben aber absichtlich vermied? Wir haben den Übersetzer als vorsichtigen Mann kennen gelernt. Daß ein beliebiger Mensch προνοίᾳ θεοῦ auf die Welt komme, misfiel ihm (I, 1), ebenso, daß die Christen ihr Geschlecht von Christus herleiten (II, 6), konnte ihm nicht, wenn er einmal εὐσεβής als gewönliches Adjektivum faßte, es höchst unpassend scheinen, einen heidnischen Kaiser und Christenfeind als „fromm" zu bezeichnen? Ja, konnte es überhaupt nicht fraglich erscheinen, ob ein Mensch „der Fromme" genannt werden solle (vgl. die Übersetzung des Bar Bahlul oben S. 260)? Jetzt verstehen wir, wie er dazu kam, für εὐσεβής zu schreiben ܡܪܚܡܢܐ. Jenes Adjektivum hätte dem Kaiser eine religiöse Tugend beigelegt, die ihm als Heiden nicht zustand, dieses bezeichnete nur eine allgemein menschliche Tugend. Der Ehrwürdige und Gütige konnte der Kaiser genannt werden[1]. So schrieb der Übersetzer, das hohe Lob, das seine Vorlage zu bieten schien, ersetzend durch ein anderes gleich hohes, aber in einer anderen Sphäre belegenes. Es war eine änliche Erwägung, wie die, welche ihn προνοίᾳ durch „Gnade" wiedergeben hieß, welche ihn dabei leitete.

Es wurde bereits hervorgehoben, daß mit dem Misverständnis der beiden in Rede stehenden Adjektiva die Einschiebung des „und" notwendig wurde. Dann hat unser Vergleich

1) Es ist wesentlich so nicht mehr gesagt, als wenn Aristides, der Rhetor, seine Lobrede auf den Kaiser mit dem Gedanken eröffnet: λέγειν περὶ τοῦ θείου καὶ φιλανθρώπου βασιλέως (Opp. ed. Dindorf I, 98).

mit der Adresse bei Justin ergeben, daß die Adresse des Arist. besser gebildet ist als die bei Justin, abgesehen von dem Fehlen des *Αἴλιος*, das mit großer Warscheinlichkeit einem Abschreiber auf die Rechnung zu setzen ist, und abgesehen auch von einem groben Misverständnis, welches sich der Übersetzer zu Schulden kommen ließ. Ist es aber erwiesen oder so gut wie erwiesen, daß der 2. Teil der Aufschrift bei S die wolgebildete genaue Adresse an Antoninus Pius enthält, dann ist es nicht mehr zweifelhaft, daß wir hier die ursprüngliche, von Arist. selbst verfaßte, Adresse vor uns haben. Man wende nicht ein, daß dieser Text nur durch Vermutungen gewonnen ist: der Grad der Warscheinlichkeit, welcher dieselben auszeichnet, schlägt alle Einwendungen aus dem Felde. Das Zeugnis des Eusebius kommt dagegen ebensowenig in Betracht, als das von A. Ein alter Text bietet hier einen Satz dar, der seinem Übersetzer offenbar wenig bequem war, der aller bekannten Tradition widerspricht, der neues Detail bietet, der so gut und korrekt[1] gebildet ist, daß er selbst eine notorisch echte, der Feder eines in Rom selbst ansässigen Mannes entstammende, Aufschrift aus der Zeit Antonins übertrifft, dessen Composition man daher sicher nicht dem syrischen Übersetzer und auch kaum einem griechischen Interpolator zutrauen kann. Das sind überwältigende Gründe. So einfach sich die Entstellungen des Textes bei S begreifen, so absolut unsagbar bleibt es, wie, wann und weshalb die betreffenden Worte hätten interpolirt werden können.

4) Doch noch einen Punkt legt uns die Vergleichung mit Justins Inscriptio nahe. Justin hat den Dativ *αὐτοκράτορι* und dieser muß selbstverständlich auch bei Arist. gestanden haben, wenn seine Worte eine Adresse sein sollen. Nun aber bietet S den Nominativ, d. h. es fehlt bei ihm an der Spitze des Satzes die den Dativ markirende Präposition ܠ. Man könnte nun sagen, hier verrate sich doch die Unechtheit der Adresse, denn wie ist der Übersetzer, der mit der Deklination der griechischen Eigennamen auf so gespanntem Fuß lebt, wie wir auf S. 198 f. gezeigt haben, hier zu den Nominativformen auf -os gekommen, wenn seine Vorlage den Dativ las? Allein

---

1) Sämmtliche S. 259 Anm. 2 angefürten Zeugnisse stimmen genau mit Arist. überein.

dieser Einwand ist deshalb völlig belanglos, weil es sich in unserem Fall um sehr einfach zu erkennende Namen der 2. Deklination handelt und S, wie oben gezeigt wurde, diese stets korrekt im Nominativ — wie hier — braucht. — Da es jetzt feststeht, daß ܐܚܝܕ ܟܠ einfach Übersetzung von *αὐτοκράτωρ* ist, so fallen die Vermutungen, welche ich früher über diese Frage vorgebracht habe, fort [1]. Das Fehlen der Nota dativi muß entweder aus der Ratlosigkeit des Übersetzers den beiden Überschriften gegenüber erklärt werden, oder — was viel warscheinlicher ist — es ist Fortlassung durch einen Abschreiber anzunehmen, der die beiden Überschriften für eine nahm oder sich mit dem ܐܚܝܕ ܟܠ nicht abzufinden wußte oder aber einfach aus Versehen das ܠ ausließ. Wie dem immer sei, angesichts der oben angefürten Gründe, vermag auch dieser Mangel die Richtigkeit der gewonnenen Erkenntnis nicht zu erschüttern.

Einige leichte und uns jetzt begreifliche Änderungen an dem von S überlieferten Text genügen, um die fraglos alte und echte Inscriptio der Apol. zu finden: 1) ist die Nota dativi zu setzen, 2) ist mit großer Warscheinlichkeit *Αἰλίῳ* einzuschalten, 3) sind die Pluralpunkte sowie das verbindende „und" bei den beiden letzten Namen des Kaisers zu streichen, 4) für „Philosoph der Athener" ist sicher *φιλόσοφος Ἀθηναῖος* zu schreiben.

So ergibt sich mit Gewißheit folgende echte Aufschrift der Apologie:

> *Αὐτοκράτορι Καίσαρι Τίτῳ* < *Αἰλίῳ* > *Ἀδριανῷ Ἀντωνίνῳ Σεβαστῷ Εὐσεβεῖ Μαρκιανὸς Ἀριστείδης φιλόσοφος Ἀθηναῖος.*

Wir wenden uns nunmehr der Frage nach der Entstehung der ersten Überschrift der Apol. bei S zu. Daß dieselbe nicht von Arist. selbst herrürt, wurde oben bereits bewiesen, s. S. 255. Alles in Charakter und Anlage derselben ordnet sich der Vermutung ein, daß sie für das ganz gewönliche Werk eines Librarius anzusehen ist. Es scheint, daß sie recht alt ist. Die Bemerkung des Eusebius über das Alter der Apol. erklärt sich

---

1) Neue Kirchl. Ztschr. 1891, S. 938; vgl. auch Raabe a. a. O. S. 25 f.

doch so am einfachsten, daß das Buch zu seiner Zeit bereits unter dem Namen des Hadrian ging. Es läge ein Fall vor, wie ihn die dem Eusebius vorliegende Überlieferung der Suppl. des Athenagoras darbietet Man könnte dem freilich als andere Möglichkeit die entgegen halten, daß erst durch Eusebius' Versehen die erste Überschrift entstanden und in Kurs gekommen ist. Aber es ist sehr unwarscheinlich, daß sie erst auf Grund des Euseb. entstanden sein sollte, weil nämlich sie in der Bestimmung des Gegenstandes („für die Gottesfurcht") mit der Angabe des Euseb. (*ὑπὲρ τῆς πίστεως*) nicht übereinstimmt. Wäre Eusebius die Grundlage der ganzen Tradition, so ist diese Abweichung nicht recht verständlich, wärend im entgegengesetzten Fall die Sache sehr einfach liegt, da Euseb. die Apol. selbst nicht gelesen hatte. Dazu kommt, daß es warscheinlich ist, daß der Brief an Diognet, der jedenfalls vorconstantinischen Ursprungs ist, unsere Überschrift bereits gelesen hat. Es hat sich oben gezeigt, daß der Briefschreiber die Apol. gekannt hat (S. 240 ff.). Gleich zu Anfang des Briefes wird Diognet als um die *θεοσέβεια τῶν χριστιανῶν* (1 init.) bemüht dargestellt. Der Ausdruck kehrt dann noch mehrmals wieder (3, 3; 4, 5. 6; 6, 4 vgl. *θεοσεβεῖν* 3, 1). Man kann an die Ausdrucksweise der Praed. Petri erinnern, da aber eine Abhängigkeit des Briefes von dieser nicht zu erweisen war, dagegen mit Sicherheit ein solches Verhältnis zu Arist. angenommen werden konnte, so ist es nicht unwarscheinlich, daß auch dieser Ausdruck der Apol. entstammt und daß er dann auch in ihr an exponirter Stelle stand. Das ist nun nicht der Fall, denn III, 2 reicht nicht dazu hin, wol aber wird in der Aufschrift für „Gottesfurcht" (S) das Original *θεοσέβεια* gelesen haben, welches hier nicht als „Frömmigkeit" sondern „Gottesverehrung" verstanden werden will[1]. Kommt der Aus-

---

1) Vgl. Theophil. ad Autol. II, 1: *περὶ τῆς θεοσεβείας μου ἐξεθέμην σοι* Clement. Hom. VIII, 2. 9; X, 2; XI, 33; Pseudojustin, Cohort. ad gentil. 1 (Otto II [3], p. 20): *τοὺς τῆς θεοσεβείας ἡμῶν τε καὶ ὑμῶν ἐξετάσαι διδασκάλους*, ebenso ib. 2 init. 4 p. 30 C; 5 p. 33 E; 9 p. 42 D; 34 fin. 38 fin. Anders Sir. 1, 22; 2 Timoth. 2, 10; 2 Clem. 20, 4 mit *εὐσεβές* abwechselnd, u. ö. Übrigens könnte die Vorlage von S auch *θρησκεία θεοῦ* gelesen haben (so Zahn, Theol. Litt.-Bl. 1892 Sp. 5), vgl. 1. Clem. 45, 7 *θρησκεία ὑψίστου*; 62, 1. Melito b. Eus. h. e. IV,

druck im Diognetbrief aber aus Arist., dann ist es warscheinlich, daß schon im 3. oder 2. Jarh. die 1. Aufschrift in dem Text des Arist. gelesen wurde. So erklärt sich die Sicherheit der Angabe des Eusebius am besten. Die Apol. datirte man nach der Angabe, welche sie an ihrer Spitze trug.

Wir können nicht angeben, ob es etwa Exemplare der Apol. gab, in welchen die eigentliche Überschrift zu gunsten der hinzugefügten getilgt worden war, aber angesichts der Angabe des Eusebius ist das sehr warscheinlich. Andere Exemplare trugen beide Titel, wie S bezeugt. In wieder andere scheint der Zusatz überhaupt nicht Eingang gefunden zu haben. Der Grieche, welcher die Grundlage von A bildet, wird die 1. Überschrift (bei S) überhaupt nicht gekannt haben. Zwei Gründe beweisen dieses: 1) Nach seiner Ansicht, es mag dafür die Autorität des Eusebius maßgebend gewesen sein, war die Apol. an Hadrian gerichtet, trotz dessen hat er nicht die 1. Adresse, die dieses klar und deutlich aussprach, ge-

---

26, 7 fin., *θρησκεῖαι* an der Stelle des Melito gibt die syr. Übersetzung der h. e. auch durch ܕܚ̈ܠܬܐ wieder (Cureton Spicil. syr. p. ܠܗ). Theophil. ad Autol. II, 1. Ep. eccl. Lugd. b. Eus. h. e. V, 1, 63. Pseudojust. Cohort. 38 p. 124 C; 9 p. 42 D; 10 p. 48 D. Clement. Hom. VII, 8. 12; IX, 8. 19. Allein letzteres wider ersteres zu bevorzugen, liegt durchaus kein Anlaß vor, da *θεοσέβεια* keineswegs wie *εὐσέβεια* blos Bezeichnung der subjektiven Frömmigkeit ist. Wie wenig das der Fall ist, zeigt deutlich Clem. Hom. XI, 33 p. 119, 19. 24; hier stehen *οἱ ἐν θεοσεβείᾳ* oder *οἱ ἀλήθειαν ἐγνωκότες* den *ἔθνη* oder *πεπλανημένοι* gegenüber, aber so, daß die gottlosen Taten der ersteren den guten Werken der letzteren verglichen werden. Das Wort *θεοσέβεια* ist geradezu Synonymon zu *θρησκεία*, mit welchem es abwechseln kann. So setzt Theophilus seine *θεοσέβεια* auseinander im Gegensatz zu der *ματαία θρησκεία* des Adressaten; so hat Diognet sich um die Erkenntnis der *θεοσέβεια* der Christen bemüht, indem er darnach forschte, welchem Gott sie vertrauen *καὶ πῶς θρησκεύοντες αὐτόν* (Ep. ad Diogn. 1 vgl. 3, 2); so nennt Pseudojustin Moses *πρῶτον τῆς θεοσεβείας ἡμῶν διδάσκαλον* und gleich darauf die übrigen Propheten *τῆς ἡμετέρας θρησκείας διδασκάλους* (c. 10 p. 48 D; änlich c. 9 p. 42 D). Es liegt somit schlechterdings kein Grund vor, warum in der Aufschrift des Arist. nicht sollte *θεοσέβεια* gestanden haben. Genau dasselbe bietet Euseb. für Quadratus: *ἀπολογίαν ὑπὲρ τῆς καθ' ἡμᾶς θεοσεβείας* (h. e. IV, 3, 1), was nichts Anderes besagen soll als das von ihm in änlichen Fällen gebrauchte *ὑπὲρ τῆς πίστεως* (IV, 3, 3; 11, 11; 26, 1).

wält. Die 1. Adresse aber um ihrer Form willen zu verwerfen, hatte er keinen Grund, indem er bei der dem Arist. beigelegten Homilie einen Titel, der eine Inhaltsangabe in sich enthielt, aufnahm. 2) Die Form der Adresse bei A zeigt deutlich, daß nur die 2. Überschrift dem Bearbeiter vorgelegen hat. Kein Wort aus der 1. Überschrift hat er benützt, wiewol dieselbe zu seiner Ansicht vortrefflich gepaßt hätte. Was er bietet, begreift sich als Abkürzung und als bewußte Korrektur. Er konnte nur den Namen Hadrian brauchen, den Namen Marcianus, von dem man sonst nichts wußte und der an einen berümten Ketzernamen anklang, anzufüren, erschien als unnütz. Dagegen blieben die Haupttitel stehen. Da die Voranstellung von Cäsar vor den Namen sicher ursprünglich ist, so liegt eine frappante Übereinstimmung vor. Die Vorlage von A dem Übersetzer, die selbst, wie wir erkannt haben, eine Bearbeitung darstellt, setzt also mit aller Sicherheit einen Text der Apologie voraus, der nur die echte bei S an zweiter Stelle stehende Aufschrift bot.

Es gab also zu Anfang des 4. Jarh. Exemplare der Apologie, welche die buchhändlerische und die ursprüngliche Uberschrift zugleich trugen, es gab andere Exemplare, welche nur letztere aufwiesen, und es ist nicht unwarscheinlich, daß wieder andere nur noch mit der 1. Überschrift versehen waren. Ein Zustand, welcher bei einem Büchlein, das *παρὰ πλείστοις,* wie Eusebius sagt, vorhanden war und doch die Aufmerksamkeit der Gelehrten und Leiter der Kirche nie sonderlich erregt hatte, nicht unverständlich ist, der aber seinerseits doch die Richtigkeit der Bemerkung des Eusebius über die Verbreitung der Apol. zu erhärten geeignet ist.

Es ist nur noch eine Frage hinsichtlich der Aufschrift der Apol. aufzuwerfen, wie nämlich die Entstehung der bei S an der Spitze stehenden späteren Aufschrift zu erklären ist? Darauf läßt sich nur antworten, daß auch hier das Bedürfnis, dem Buch einen ordentlichen Titel zu geben, das so viel Confusion angerichtet hat, maßgebend gewesen sein wird. Vermutlich ist keine Tendenz dabei im Spiel gewesen, daß gerade der Name „Hadrian“ in den Titel aufgenommen wurde. Man wälte nur den ersten passenden Kaisernamen, den die Adresse bot nämlich den Namen Hadrian und man hatte dabei, je früher der Zusatz gemacht wurde, desto mehr ein gutes Gewissen, hieß

doch der Kaiser wirklich Hadrian und bot doch die sofort folgende Adresse dem Leser das Genauere. So einfach dieses ist, so durchaus undenkbar ist es, daß ein Späterer die 2. Aufschrift componirte und sie an die zweite Stelle setzte, ganz zu schweigen von dem Einfall, daß etwa gar der Übersetzer S die 2. Aufschrift, die er selbst so schlecht verstanden hat, sollte verfertigt haben. Der griechische Wortlaut der ersten unechten Aufschrift wird folgender gewesen sein:

*Ἀπολογία, ἣν ἐποίησεν Ἀριστείδης ὁ φιλόσοφος ἐπὶ Ἀδριανοῦ τοῦ βασιλέως*[1] *ὑπὲρ*[2] *τῆς θεοσεβείας*[3].

Es kann somit als sichere Erkenntnis bezeichnet werden, daß die von S an zweiter Stelle dargebotene Adresse die echte und ursprüngliche ist. Die an der Spitze des Buches stehende ist nur ein sehr früher vielleicht bis in das 2. Jarh. zurückgehender buchhändlerischer Titel. Derselbe hat — da man später nur von einem Hadrian wußte, die Ansicht hervorgebracht, daß die Apol. an Hadrian gerichtet war. Diese Meinung ist durch Eusebius zur herrschenden gelehrten Tradition geworden und hat bis vor einem Jar als ein unantastbares kirchengeschichtliches Datum gegolten und dabei hätte es leicht bis zum Ende der Tage bleiben können. Es war ein glückliches Spiel des Zufalls, daß jenem syrischen Zeitgenossen des Eusebius, der die Apol. übersetzt hat, ein Exemplar in die Hände fiel, das beide Aufschriften enthielt. So ist uns die Möglichkeit geworden, nicht nur der alten Behauptung eine neue entgegenzustellen, sondern auch den Ursprung eines über anderthalb Jartausend alten Irrtums aufzudecken. Möchte diese

---

1) *βασιλεύς* hier wie sonst in der Apol. hat nichts Auffälliges, da die spätere Gräcität den Kaiser oft so bezeichnet, z. B. Joseph. bell. jud. V, 13, 6; 1 Petr. 2, 13. 17; Euseb. h. e. IV, 26, 1; Orig. und Cels. in c. Cels. VIII, 65. 67. 73; der Rhetor Ael. Arist., an der S. 261 Anm. angefürten Stelle; vgl. Mommsen, Römisches Staatsrecht II, 2[2], S. 740 Anm. 4.

2) *ὑπὲρ* dem syr. ܥܠ ܐ̈ܦܝ entsprechend, wie Eusebius es häufig anwendet h. e. IV, 26, 1 (Apolinarius, Melito, wo die syr. Übersetzung der K.-Gesch. des Eus. auch ܥܠ ܐ̈ܦܝ hat, bei Cureton Spicil. syr. p. ܠܒ); 3, 1 (Quadratus). 3 (Arist.); 11, 11 (Justin).

3) Hiezu wurde das Nötige S. 264f. Anm. 1 bemerkt.

Untersuchung das Ihrige dazu beitragen, die Kirchengeschichte für immer von demselben zu befreien!

Das Resultat, welches die Untersuchung der Inscriptio der Apol. ergibt, ist also, daß das Werk, wie die Apologie des Justin, an Antoninus Pius gerichtet ist. Die Apologie ist somit zwischen 138 und 161 geschrieben worden. Wer die eigentümliche, fast unbeholfene apologetische Methode des Buches, die von der justinischen Weise der Apologetik noch unbeeinflußt ist, in das Auge faßt, wer die Charakteristik der Christen erwägt oder das Verhältnis des Arist. zu einer Anzal von Schriften, welche sicherlich der 1. Hälfte des 2. Jarhunderts angehören, beachtet, wird es immer für das allein Warscheinliche halten, daß die Apol. in die erste Zeit des Antoninus Pius zu verlegen und etwa 140—145 entstanden ist, wie ich vor einem Jar bereits erklärt habe [1]. Allerdings ist zuzugestehen, daß keines dieser Argumente durchaus zwingend ist. Daß Arist. Justin nicht gelesen hat oder daß er sich besonders an älterer Litteratur genärt hat oder dort, wo er ein Idealbild der Christenheit zeichnete, Züge des Altertums mit Vorliebe verwandte, ist auch verständlich, selbst wenn er im Jar 160 schrieb. Es scheint daher bei dem Urteil sein Bewenden haben zu müssen, „daß Arist. seine Schrift zwischen Juli 138 und März 161 in das kaiserliche Kabinet, Abteilung für Bittschriften, abgeliefert hat“ [2].

Gegenüber diesem Urteil verschlägt auch nichts die Erörterung, die Harris (p. 13—17) unserer Frage gewidmet hat, ja man wird diese Erörterung als ein Muster dessen bezeichnen müssen, wie solche Fragen nicht behandelt werden dürfen. Vor Allem ist die Voraussetzung zu beanstanden, daß Arist. seine Apologie dem Kaiser persönlich überreichte. Dieses läßt sich durch gar nichts warscheinlich machen, am allerwenigsten durch die Hinzufügung von *Ἀθηναῖος* zu dem Namen, als wenn das nahelegte, daß Arist. sich, als er die Apol. überreichte, nicht an seinem gewönlichen Aufenthaltsort befand. Es bedarf kaum der Bemerkung, daß Arist. sich *Ἀθηναῖος* schreiben konnte und mußte, er mochte die Apol. dem Kai-

---

1) Neue kirchl. Ztschr. 1891, S. 940.

2) So Zahn, Theol. Litteraturbl. 1892, Sp. 6.

ser in Athen, Rom, Smyrna oder wo immer er wollte, überreichen. Es war eine Urkunde und ein Litteraturwerk, das im Unterschied zu anderen Trägern des Namens — etwa seinem Zeitgenossen dem Rhetor Aelius Aristides — eben von ihm, dem Athener Arist., herrürte. Hieraus läßt sich also nicht das Geringste ableiten, außer dem einen, daß er in Athen seinen Wonsitz hatte.

Harris meint nun, es sei warscheinlich zu machen, daß Arist. dem Antonin die Urkunde überreicht habe zu Smyrna, ganz zu Anfang der Regirung des Antoninus Pius wärend einer sonst unbekannten Reise des Kaisers. Daß die persönliche Überreichung eine durchaus unbegründbare Fiktion ist, haben wir bereits gesehen, und warum sollte denn Arist. zu dem Zweck lieber nach Smyrna als nach Rom reisen? Das Schlimmste aber ist, daß wir von diesem Besuch des Kaisers nicht das Geringste wissen. Es ist nur von einer Reise des Kaisers in den Orient etwas bezeugt[1], im Übrigen aber hervorgehoben, daß er nicht Reisen gemacht hat[2]. Bei dieser Sachlage ist es ein verzweifeltes Unterfangen, einem durchaus ungewissen Einfall zu Liebe eine Orientreise des Kaisers zu erdichten. Und wie immer es sich mit Lightfoot's Annahme, daß die Situation, welche Irenäus Ep. ad Florinum (Eus. h. e. V, 20, 5) voraussetzt, auf den Hof des Antoninus Pius als Proconsul von Kleinasien zu beziehen sei[3], verhalten mag, für unseren Fall hilft sie zu nichts, da die Apol. eben sehr deutlich an die Adresse des regirenden Kaisers, und nicht des Proconsuls, gerichtet ist. Ebenso ist es nur Zeitverschwendung, auf den Schreiber des Martyrium Polyc. (20, 1), der Marcianus geheißen haben soll, hinzuweisen, denn dieser Mann war Smyrnäer und nicht Athener, und daß die Gemeinde etwa einen angereisten Athener zum Herstellen eines Gemeindeschreibens — wäre die Apol. erst in den fünfziger Jaren überreicht — benützte, ist doch unmöglich. Zudem ist die Überlieferung des Namens an jener Stelle des Martyriums vollkommen unsicher (am warscheinlichsten ist es doch, daß *Μαρ*-

---

1) Die Reise fällt in die Zeit zwischen 153 und Nov. 157, s. die Belege bei Schiller, Gesch. der röm. Kaiserzeit I, S. 632 Anm. 1.

2) Marc. Aurel, Medit. I, 16; Capitolin. Anton. Pius 7.

3) Lightfoot, Ignatius I², p. 432f.

*κίωνος* zu lesen ist), so daß sich auf ihn erst recht nichts gründen ließe. Weshalb nun aber dieser Mann mit dem Marcianus, an welchen Irenäus eine Schrift *εἰς ἐπίδειξιν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος* richtete (Eus. h. e. V, 26), zusammengestellt wird, oder weshalb letzterer ein Smyrnäer gewesen sein soll, ist vollends unerfindlich. Der Name Marcianus ist doch nicht so selten oder so auffällig gewesen, daß sein bloßes Vorhandensein zu solchen Combinationen auffordern dürfte. Eines Doketen Marcianus gedenkt Serapion im Zusammenhang seines Berichtes über das Petrusevangelium (Eus. h. e. VI, 12, 5). Dürfte man daraus folgern, daß Arist. als Greis Gnostiker geworden ist? Im vierten Bande des Corp. inscr. graec. begegnet man dem Namen Marcianus bei Christen nicht ganz selten [1]. Ebensowenig als diese vagen Vermutungen etwas austragen, läßt sich aus der Beurteilung der Juden bei Arist. etwas über das Alter der Schrift entnehmen. Diese Beurteilung ist gleich wunderbar, sie sei nun zur Zeit Justins oder der Apokalypse, des Barnabasbriefes oder der Didache geschrieben, und sie wäre erst recht auffällig, wenn sie wenige Jare nach dem Barkochbakriege abgefaßt sein sollte. Genau ebensowenig ließe sich aus etwaigen Anklängen an das Taufbekenntnis folgern, selbst wenn alle von Harris gesammelten Stücke (p. 25) Anspruch auf Ursprünglichkeit hätten. Aber bei der Mehrzal derselben ist das nicht der Fall [2], und unser Wissen über die

---

1) z. B. n. 9961. 9695. 9781, *Μαρκιανή* 9826. Socr. h. e. IV, 9; V, 8; VII, 46. Gebhardt, Ztschr. f. hist. Theol. 1875 S. 376.

2) Hierüber belehrt der Vergleich mit G. Ich stelle in der Kürze die Sätze zusammen, welche nach dem kritisch bearbeiteten Text, in Frage kommen können: 1) *τὸν θεὸν κτίστην καὶ δημιουργὸν τῶν ἁπάντων*, (XV, 2 s. die krit. Bemerkung z. d. St.), vgl.: daß Gott einer ist, der Schöpfer von Allem und allmächtig (XIV, 2 von den Juden); 2) *Ἰησοῦ Χριστοῦ . . . ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου* (II, 6); 3) *ἐν πνεύματι ἁγίῳ ἀπ᾽ οὐρανοῦ καταβάς* . . . und von einer hebräischen Jungfrau nahm und anzog Fleisch (ib.); 4) dieser wurde von den Juden durchbort (II, 8); 5) *μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀνεβίω καὶ εἰς οὐρανοὺς ἀνῆλθεν* (II, 8); 6) . . . Gericht, welches durch Jesus den Messias bereit ist zu kommen (XVII, 8); 7) und seine Sünden werden ihm vergeben (XVII, 4 von dem Neubekehrten); 8) weil er im Begriff ist zur Strafe zu gehen XV, 10). — Es leuchtet ein, daß manche dieser Formeln an sich nicht einmal dazu ausreichen würden die Bekanntschaft des Arist. mit dem Taufbekenntnis zu erhärten. Ein wirklicher Anklang ist nur anzuneh-

Geschichte des Symbols gestattete uns keine Folgerung, auch wenn jene Stücke als ursprünglich bezeichnet werden dürften.

Ich kann also nicht umhin den Versuch des Herausgebers der Apol., die Zeit derselben näher zu bestimmen, als durchaus verunglückt zu bezeichnen. Weder ist die Notwendigkeit persönlicher Überreichung des Werkes, noch daß diese in Smyrna vor sich ging, noch daß sie zu Anfang der Regirung Antonins statt hatte, warscheinlich gemacht oder auch nur als möglich erwiesen.

Nach Harris hat sich noch Egli mit der Abfassungszeit der Apol. abgegeben[1]. Er vermutet, daß Arist. im J. 154 in Smyrna sein Werk dem Antoninus überreicht hat, gesteht aber selbst zu, daß „schon die Voraussetzung einer persönlichen Übergabe der Apol. an den Kaiser ungewiß bleibt", „und alles Weitere ist Combination auf Grund dürftiger Anhaltspunkte". Das ist sehr richtig, ich möchte nur noch hinzufügen, daß schon der Aufenthalt des Kaisers in Smyrna auf einer ganz vagen Vermutung (der von Harris) beruht und daß wirklich nicht einzusehen ist, weshalb grade Smyrna — gesetzt, Arist. unternahm eine Reise zum Kaiser — als Ort des Zusammentreffens anzusehen ist. Alle Warscheinlichkeit spräche doch für Rom, und damit sinkt jeder Rest von Haltbarkeit dieser Hypothese dahin.

Mehr wert als alle diese Vermutungen ist der Gedanke, den Volkmar, wie Egli mitteilt, ausgesprochen hat, daß wider eine spätere Abfassung der Apol. die Nichterwänung der Mitregentschaft (seit Anfang 147)[2] Marc Aurels spricht[3]. Ließe sich das begründen, so wäre der Zeitraum Mitte 138 bis Ende 146 für die Entstehung der Apol. abgegrenzt. Allein ich kann nicht einsehen, daß die Erwänung des Mitregenten in der Adresse unbedingt nötig war, auch wenn Arist. nach 146

---

men für 1. 3 (vgl. die altröm. Formel: *τὸν γεννηθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου*). 5, sehr unsicher 6—8; daß Arist. das Taufbekenntnis gekannt hat, könnte also auch aus der Apol. erwiesen werden, auch wenn es nicht an sich feststände. Näheres läßt sich m. E. bei der bekannten Elasticität in der Anwendung der Formel wärend des 2. Jarh. nicht ausmachen.

1) In der Zeitschr. f. wiss. Theol. 1892, S. 99—103.

2) Schiller, röm. Kaiserzeit I, S. 634 Anm. 7.

3) a. a. O. S. 102.

schrieb. Man wird sich vor Allem auf die Adresse der justinischen Apol. berufen, aber dieselbe beweist zuviel und daher nichts. Nicht blos der Mitregent, sondern auch L. Verus samt dem römischen Senat ist hier angeredet, wärend doch Antoninus Pius sehr genau zwischen seinen beiden Sönen unterschieden hat und nur M. Aurel der Mitregent war [1]. Nicht den Mitregenten, sondern die kaiserlichen Söne hielt Justin, in Rom, anzureden für passend. Aber warum sollte der Athener Arist., der von diesen Verhältnissen sehr wol weniger genaue Kunde haben konnte, sich nicht nur an den Kaiser wenden, der doch der alleinige Herr war? Dasselbe gilt, wenn man sich auf die Inscr. der πρεσβεία des Athenagoras berufen wollte und es käme noch hinzu, daß Commodus nicht blos Mitregent, sondern wirklich zweiter Kaiser war [2]. Aber auch unter Marc Aurel hat Melito seine Apol. nur an den Kaiser gerichtet und hat diesen allein in ihr angeredet [3]. Auch die pseudomelitonische Apologie, sie sei nun unter Antoninus Pius oder Marc Aurel abgefaßt, wendet sich direkt nur an den Kaiser und hat auch in der Adresse nur seiner Erwänung getan. Von einer Notwendigkeit den Mitregenten in der Adresse zu erwänen, kann also nicht wol geredet werden. Wie wenig das erforderlich war, leuchtet aber erst recht dann ein, wenn man sich vergegenwärtigt, wie unklar und unbestimmt die Stellung des Mitregenten war, wie sehr im öffentlichen Leben wärend des 2. Jarhunderts derselbe zurücktrat; in Gesetzen und Erlassen, in der Rechtspflege, in Gelöbnisformeln wurde sein Name nicht

---

1) Vgl. Schiller a. a. O. I. S. 634 f.

2) S. Schiller a. a. O. 638. 635, vgl. Mommsen, Röm. Staatsrecht II, 2 [2], S. 1110.

3) Euseb. h. e. IV, 26, 1. 3. 6—11. Dasselbe gilt, wie es scheint, von Apolinarius (ib. § 1), der nach 177 schrieb (h. e. V, 5, 4). Die Apol. des Melito ist, wie aus dem Vergleich von Eus. h. e. V, prooem. 1 mit IV, 26, 5. 6 hervorgeht, nach 177 verfaßt. Wollte man aber auch annehmen, daß Melito seine Apol. zwischen 169—176 d. h. zwischen dem Tode des L. Verus und der Erhebung des Commodus zum Imperator (vgl. Schiller a. a. O. I, S. 660) schrieb, so war auch wärend dieses Zeitraums Commodus Cäsar, konnte also sehr wol mitgenannt und mitangeredet werden. Wie — in dem einen oder anderen Fall — Melito nur mit dem Kaiser selbst zu reden hatte, so auch Arist. Nicht anders als Pseudomelito (c. 13 init.), hat Melito nur im Vorbeigehen des Sones des Kaisers gedacht (Eus. h. e. IV, 26, 7).

erwänt, „kaum mehr als eine nominelle Gewalt“ eignete ihm[1]. Es bedarf also warlich nicht der leeren Vermutung, daß Arist. mit dem Kaiser von der Zeit seines Proconsulates her persönlich bekannt war, sich also gerade an ihn wenden wollte[2], um den Sachverhalt zu erklären. Wie andere das auch getan haben, hat sich Arist. an den allein gewandt, der Inhaber der Macht war, der allein vermochte wirksam für die Christen einzutreten. Je mehr man seinen Worten den Ernst der Überzeugung abfült, desto mehr versteht man, wie er in seinem Werk und demgemäß auch im Titel sich nur an den Kaiser richtet.

Das Resultat der bisherigen Erörterung ist also rein negativ. Es ist eine durch nichts zu begründende Voraussetzung, daß Arist. dem Kaiser seine Apol. persönlich überreichte; es ist durchaus unwarscheinlich, daß das, wenn es doch geschah, in Smyrna stattfand, denn nur leere Phantasie kann eine Beziehung des Arist. zu Smyrna warscheinlich machen; es ist daher ganz unwarscheinlich, daß die Apol. gerade 154 verfaßt wurde, geschweige denn unmittelbar vor einem zu Ende der dreißiger Jare des 2. Jarh. anzunehmenden Besuch des Kaisers in Smyrna. Alle diese Versuche, den Zeitraum von 138—161 zu beschränken, sind als vollständig unbrauchbar anzusehen.

Bietet die Apol. selbst keine weiteren Anhaltspunkte für eine genauere Zeitbestimmung? Wir sagten schon, daß der allgemeine Eindruck über die Altertümlichkeit in der apologetischen Methode und der Schilderung der Christen — so stark immer er ist — für sich zum Beweise nicht recht ausreichen will. Es ist etwas Anderes, worauf ich aufmerksam machen möchte. In c. IX, 8 verweist Arist. darauf, daß großes Unglück die Menschen wegen der Unzuchtsgeschichten der Götter betroffen hat. Aber dieses Unglück besteht darin, daß sie an der Hand jener Geschichten unnatürlicher Unzucht verfallen sind. Änlich urteilt schon Paulus (Röm. 1, 24—31). Hieraus läßt

---

1) Vgl. die Darstellung von Mommsen, Röm. Staatsrecht II, 2[3], S. 1086. 1100. 1101. 1104. 1105. 1106. 1086. 1094. Zu Lebzeiten des Ant. Pius ist Marc Aurel übrigens nicht „Imperator“ gewesen, ib. S. 1097.

2) Bei Egli, Ztschr. f. wiss. Theol. 1892 S. 102.

sich also nichts weiter folgern, als daß das Bild des Apostels vom Heidentum nicht aus der Luft gegriffen ist (cf. XI, 7). Mehr zu denken gibt VIII, 7: „Und wegen der Gottlosigkeit dieses Irrtums *συνέβη τοῖς ἀνθρώποις πολέμους ἔχειν συχνοὺς* und große Hungersnöte *καὶ αἰχμαλωσίας πικρὰς* und Beraubtsein von Allem.“ Die „großen Hungersnöte“ und das „Beraubtsein von Allem“ sind schon G aufgefallen, letzteres ließ er fort und für ersteres schrieb er *καὶ σφαγάς*. An der Echtheit des Textes, wie wir ihn darbieten, kann kein Zweifel bestehen. Das Apparte der beiden Züge, die S vor G voraus hat, beweist ihre Ursprünglichkeit. Nur bei sehr flüchtigem Lesen wird man sich für die scheinbar passenden *σφαγαί* bei G zu erwärmen vermögen. Arist. hat die vier Begriffe so geordnet, daß die beiden ersten die Ursachen des Elends der Menschen ausdrücken (Krieg und Hungersnot), die beiden letzten die Wirkungen jener Ursachen (Gefangenschaft und Beraubtsein von Allem). So allgemein und naheliegend die Begriffe 1 und 3 sind (vgl. Justin. Ap. II, 5. Porphyr. b. Eus. Praep. ev. IV, 22, 3. 4), so sehr können 2 und 4 auffallen, wie das Verfaren von G handgreiflich deutlich zeigt. Bei den besonderen Zügen, die hervorgehoben werden, wird man berechtigt sein an Unglücksfälle, die der Autor wirklich erlebt hat, zu denken[1]. Damit wäre dann ein Fingerzeig für eine nähere Zeitbestimmung gewonnen.

Man könnte zunächst an die Calamität denken, welche ca. 155 durch ein großes Erdbeben über Sikyon sowie über

---

1) Hunger und Krieg dienen zwar häufig — gewönlich aber verbunden mit Seuchen und anderen Übeln — zur Bezeichnung der Strafen Gottes, etwa in der Endzeit (vgl. Deut. 32, 24; Jes. 51, 19; Hes. 14, 21; Jerem. 21, 7; Matth. 24, 7; Apoc. 18, 8; Sibyll. III, 620 f. XI, 9 f. 106 f. XII, 230 f.; nur: „Schwert und Hunger“ Jer. 5, 12, *λιμοῦ τε καὶ . . . πολέμοιοι* Sib. III, 90). Man könnte daher sagen, daß jede zeitgeschichtliche Ausdeutung an unserer Stelle unberechtigt sei. Allein wenn man in Acht behält, daß es sich hier nicht um die Schicksale der ganzen Menschheit, sondern nur um die der griechisch-römischen Kulturwelt handelt und daß eben nicht in üblicher Weise Seuchen, Hunger und Kriege zusammengestellt werden, daß Arist. es als eigene Beobachtung ausspricht, daß trotz dieser Zuchtmittel die Menschen bei dem Götzendienst bleiben, so wird es doch sehr warscheinlich bleiben, daß Arist. aus der Geschichte der jüngsten Vergangenheit den Anlaß zu seiner Ausdrucksweise erhielt.

die kleinasiatischen Landschaften Karien und Lycien kam[1]. Aber Arist. hat sicher auf dieses Ereignis nicht anspielen wollen, da er sonst natürlich die Ausbeutung des Erdbebens zu polemischem Zweck sich nicht hätte entgehen lassen, und überhaupt dieses selbst erwänen mußte. Es ist auch nicht wol möglich, daß Arist. an die Hungersnot denkt, welche für die Regierung des Antoninus Pius bezeugt ist[2], denn dieselbe scheint nur von Rom berichtet zu werden; es war eine jener Teuerungen, wie sie die Hauptstadt nicht ganz selten heimsuchten[3]. Auf Anderes nun fürt Spartian's Bemerkung über die Zeit Hadrians: fuerunt eius temporibus fames, pestilentia, terrae motus; quae omnia quantum potuit procuravit multisque civitatibus vastatis per ista subvenit[4]. Diese Worte können nicht anders verstanden werden, als so, daß Hungersnöte, Seuchen und Erdbeben wärend der Regierung Hadrians nicht blos einmal oder an einem Orte, sondern mehrfach und in verschiedenen Gegenden vorkamen, sodaß es einen Charakterzug des Kaisers ausmacht, daß er Gemeinwesen, die unter jenen Calamitäten zu leiden hatten, beistand[5]. Ich weiß nicht, ob speziell für Griechenland eine Hungersnot wärend der Regierung Hadrians bezeugt ist. Aber dieses kommt nur wenig in Frage. Es genügt, daß wärend der Regierung Hadrians man in verschiedenen Gegenden des Reiches unter Teuerungen zu leiden gehabt hat. Das ist es dann, worauf die Bemerkung des Arist. zurückweist. Man kann dem allerdings entgegenhalten, daß die Erwänung von *πόλεμοι συχνοί* an der Stelle, sich wenig zu einem Rückblick auf die Regierungszeit des Herrschers, von dem der Biograph in der Historia Augusta schreibt: expeditiones sub eo graves nullae fuerunt, bella enim silentio paene

---

1) S. Pausanias de situ Graec. II, 7, 1; VIII, 43, 4; Capitolin. Anton. Pius 9 init., vgl. Hertzberg, Gesch. Griechenlands unter der Herrschaft der Römer II, S. 364.

2) Capitolin. Ant. Pius 9 init. 8 fin.

3) Vgl. die Belege bei Friedländer, Sittengesch. Roms I[6], S. 37.

4) Spartian. Hadrian 21.

5) Aus Friedländers Bemerkung: „. . Hadrian, unter welchem sich die Not über das ganze Reich oder einen großen Teil desselben erstreckt zu haben scheint“ etc. (Sittengesch. I[6], S. 37) ersehe ich, daß derselbe die angefürte Stelle des Spartian ebenso verstanden hat.

transacta (Spart. l. c. 21), schickt. Indessen ändert dieses nichts an der Berechtigung des Arist., von vielen Kriegen in der Geschichte der Kulturmenschheit zu reden, zumal es ja auch unter Hadrian nicht an Kriegen gefehlt hat.

Arist. hat also, indem er auf die Nöte reflektirte, welche das Heidentum als Strafe betroffen haben und noch betreffen, an Kriege und Hungersnöte gedacht. Für erstere bot die alte Geschichte bis auf seine Tage Beispiele dar, die Erwänung von letzteren aber wird dadurch veranlaßt sein, daß er, wie sein Adressat Antoninus Pius, von Teuerungen wußten, die in nicht zu ferner Vergangenheit das römische Reich in weiterem Umfang heimgesucht hatten. Ist solches unter Hadrian geschehen, so wird die Abfassung der Apologie in die ersten Jare der Regierung des Anton. Pius zu verlegen sein.

In noch bestimmterer Weise wird man durch folgende Beobachtung zu diesem Ansatz genötigt. Es wurde schon gelegentlich (S. 233) auf die eigentümliche Abweichung des Arist. von der Weise der anderen Apologeten aufmerksam gemacht. Ein Punkt ist dabei für uns jetzt von größter Bedeutung. Es ist das Verhältnis der Heiden zum Christentum. Arist. erwänt die Verleumdungen, welche die Heiden wider die Christen richten und die Geduld, welche diese dem gegenüber beweisen, sowie die Bitten der Christen für die heidnischen Bedränger (XVII, 2. 3). Mit keinem Wort gedenkt er aber der Hinrichtungen der Christen[1]. Und wollte man das hier aus dem Zusammenhang seiner Rede erklären, so hat er gleich darauf sehr deutlich ausgesprochen, worauf es ihm mit seiner ganzen Apol. ankommt: „So mögen nun aufhören die Zungen derer, welche Nichtigkeit reden und die Christen verleumden“

1) Auch der Ausdruck „mishandelt werden“ (§ 3) bezieht sich nicht auf Hinrichtungen, weil 1) das Verbum ܡܬܡܚܝܢ dann nicht gewält wäre, es dient zur Übersetzung von *κολαφίζειν* (Matth. 26, 67; Marc. 14, 65; 1 Cor. 4, 11; 2 Cor. 12, 7), *τύπτειν* (1 Cor. 8, 12), *καταπονεῖν* (2 Petr. 2, 7), bezeichnet also nicht die Tötung, sondern die Mishandlung. Es liegt hier wol ein Anklang an 1 Petr. 2, 20: *κολαφιζόμενοι ὑπομενεῖτε... πάσχοντες ὑπομενεῖτε* vor; 2) weil der Zusammenhang und bes. § 6 eine andere Erklärung gebieterisch verlangen. Die Wal des Verbums wird sich als Citat verstehen und das Verb. ist dann bildlich zu erklären. — Die Gegner XV, 5 gehören nicht her.

(XVII, 6, vgl. auch § 4). Darauf ist also zunächst sein Absehen gerichtet. Hieraus muß geschlossen werden, daß Hinrichtungen von Christen auf Grund eines Prozeßverfarens oder administrativer Maßregeln nicht innerhalb des Gesichtskreises des Arist. liegen. Nicht wider von der Obrigkeit angeordnete Hinrichtungen, sondern wider verleumderische Reden kämpft Arist. an. Nur bei flüchtiger Erwägung wird man gegen diesen Thatbestand c. XV, 8 anfüren, wo die Rede ist von der Fürsorge der Christen für die, welche „gefangen oder bedrückt“ sind „wegen des Namens ihres Messias“. Diese Handlungsweise charakterisirte ja die Christen, mochte sie in der unmittelbaren Gegenwart auch seltener sein, ihrer gedachte die Litteratur (s. S. 228 Anm. 2), und von ihr hat sicherlich Arist. selbst in seinem Leben etwas gesehen und gehört. So bleibt es dabei, daß Arist. im Wesentlichen nur über heidnische Verleumdungen zu klagen hat. Das ist frappirend, wenn man die Apologie Justins zum Vergleich herbeizieht. Schon bevor jene Ereignisse, welche die Abfassung des Anhanges zu Justins Buch, der sog. 2. Apol., veranlaßten, eingetreten sind, ist die Situation die, daß die Christen, one etwas Böses getan zu haben, als Verbrecher hingerichtet werden (*μηδὲν ἀδικοῦντες, ὡς ἁμαρτωλοὶ ἀναιρούμεθα*, c. 24 cf. 2. 26. 68; Ap. II, 1. 5). Wenn Arist. die Bittschrift in den Gedanken, die Christen hinfort nicht zu verleumden, auslaufen läßt, so schreibt Justin zum Schluß: *καὶ μὴ . . . θάνατον ὁρίζετε* (Ap. I, 68 init.). Und dieses findet seine Bestätigung an dem geschichtlichen Bericht der 2. Apol.: die bloße Angabe, daß jemand Christ sei, genügt, um das Verfaren wider ihn zu eröffnen, und das bloße Eingeständnis des christlichen Glaubens genügt zum Todesurteil (Apol. II, 2). So lagen die Dinge um 150[1] oder warscheinlich sogar einige Jare vor 150, in

1) Dem Tode schaut auch die zu derselben Zeit verfaßte Oratio des Tatian in das Auge (c. 4. 19. 27). Auch Ps.-Melito erwänt der Todesstrafe für Unterlassung der Kaiseranbetung (c. 4); sollte sein Buch ca. 160 entstanden sein und einen Kleinasiaten zum Verf. (vgl. S. 238 ff.) haben, so wäre das Zurücktreten der Todesstrafe in dem Büchlein vielleicht nicht one Belang für die Frage nach der Echtheit des Rescriptes des Antoninus Pius an den kleinasiat. Landtag, über welches V. Schultze neuerdings sehr Beachtenswertes bemerkt hat (Neue Jahrbb. f. deutsche Theol. Bd. II, S. 131 ff.). — Übrigens sei zu oben

Rom. Die Art, wie Justin die Angelegenheit in der 1. Apol. behandelt, zeigt nun aber, daß es sich um eine Praxis handelt, die sich nicht von heute auf gestern herausgebildet hat, und zweitens daß die Todesstrafe nicht blos den Christen Roms, sondern den Christen überhaupt droht.

Die Lage, welche Justin voraussetzt, ist also jedenfalls eine andere, als die, auf welche Arist. hinblickt. Die Verschiedenheit der lokalen Praxis der Christenfrage gegenüber, genügt in keiner Weise, um diesen Unterschied zu erklären. Derselbe begreift sich aber sofort, wenn wir annehmen, daß Arist. mehrere Jare vor Justin schrieb, daß er also auch hierin auf die hadrianische Zeit zurückblickt, auf eine Zeit, in welcher jenes Rescript an Minicius in Kraft stand, auf dessen Rechtskraft Justin sich nicht mehr zu stützen traute (Ap. I, 68). Die Meinung dieses Rescriptes kann nur die sein, daß die Christen als Christen d. h. wegen ihres Glaubens nicht zu behelligen seien, sondern daß ihnen etwas Gesetzwidriges nachgewiesen werden müsse. Nur auf Grund solcher Handlungen sind sie zu strafen, aber auch verleumderische Kläger wider die Christen sind in Strafe zu nehmen[1]. Man wird aus der Apol. des Arist. folgern dürfen, daß dieser kaiserl. Erlaß in

---

S. 238 hier nachträglich bemerkt, daß der Vergleich zwischen c. 1 init. von Ps.-Mel. und Just. Ap. I, 12 fin., doch Bekanntschaft des ersteren mit letzterem erweisen wird.

1) Dieses ist der Sinn des berümten Schriftstückes, für dessen Echtheit nun auch Mommsen eingetreten ist. Es gibt unter den Christen auch innoxii, und darauf kommt es an, ut pro tribunali eos in aliquo arguant, dann soll pro merito peccatorum die Strafe zugemessen werden. Das ist ein anderer Standpunkt, als der in dem berümten trajanischen Rescript betretene, aber auch ein durchaus anderer Standpunkt als der, den uns Justin kennen lehrt. Man wird somit dem Urteil Mommsens beistimmen müssen, der hierüber sagt: „Ausgesprochen hat die Rechtsgleichheit der Christen einzig . . . . der Kaiser Hadrianus. Indem er in seinem berümten Erlasse an den Statthalter von Asien anordnete, daß der Christ nur wegen des ihm zur Last gelegten nicht religiösen Verbrechens zur Rechenschaft gezogen werden dürfe und den falschen Ankläger auch in diesem Falle unnachsichtlich die gesetzliche Strafe treffe, gab er den Christenglauben geradezu frei“ (s. Mommsen, „Der Religionsfrevel nach röm. Recht“ in Sybels hist. Ztschr. 1890, S. 420).

weiteren Kreisen wirksam geworden ist[1]. Daß derselbe auch wärend der ersten Regierungsjare Antonins noch nachwirkte, ist gewiß verständlich. Übrigens ist es auch begreiflich, daß wärend dieser Zeit einzelne Christen auf Grund heidnischer Anklagen verhaftet worden sind, denn warum sollte es nicht Fanatiker gegeben haben, die an die bekannten Beschuldigungen wider die Christen selbst glaubten und auch den Richter von denselben meinten überzeugen zu können, vielleicht auch überzeugt haben? So begreift sich das, was wir c. XV, 8 (s. oben) lesen, one daß daraus ein Widerspruch zu dem Vorstehenden erwüchse.

Schrieb somit Aristides ca. 140 sein Buch, so blickte die Kirche auf etwa fünfzehn Jare zurück, wärend welcher die Heiden zwar die Christen gehaßt und verleumdet hatten, der Staat aber nicht wider sie vorgegangen war. Das ist die Situation, aus der hervor Arist. redete. Wärend der folgenden fünf bis zehn Jare ist das hadrianische Schreiben in Vergessenheit geraten, und die von Justin vorausgesetzte Praxis aufgekommen. So nötigt auch diese Betrachtung uns dazu, bei dem J. 140 als mutmaßlichem Datum der Apologie stehen zu bleiben.

In diesem Ansatz wird man nun aber bestärkt durch einige der oben, als an und für sich nicht genügend beweiskräftig, zurückgewiesenen Argumente (vgl. S. 268.). Die archaistische Dogmatik des Arist. (Christus als heil. Geist vom Himmel gekommen II, 6; Gott hat keinen Genossen XV, 2; das Fehlen der Logoschristologie), die altertümlichen Züge in der Schilderung der Christen (XV—XVII), der Mangel von Beziehungen zu Justins apologetischer Methode[2] füren doch auf

---

1) Was uns über Martyrien aus der Zeit Hadrians berichtet ist, widerspricht dem nicht, vgl. Wagenmann, PRE. V, 504. Beachtet man die Tatsache der Apol. des Quadratus, so steht der Bemerkung Sulpic. Sev. Chron. II, 31 eine gewisse Berechtigung zur Seite. Beiläufig bemerke ich, daß die oben gewonnene Erkenntnis auch der von Harnack vorgeschlagenen Datirung des Martyriums des Ignatius Schwierigkeit bereitet.

2) Auch die Nichterwänung des Mitregenten kann in diesem Zusammenhang benützt werden, zwingend ist dieselbe, wie gezeigt, allerdings nicht.

eine frühe Zeit hin. Diese Beobachtungen gewinnen nun Halt und ermöglichen das Urteil, daß die Apol. ca. 140 verfaßt worden ist. Selbst das wäre nicht ganz undenkbar, daß die Wal des Namens „Hadrian“ in dem ersten Titel der Apol. sich mit aus einem dunkeln Gefül von dem hohen Alter des Buches erklärte (vgl. aber S. 266 f.).

Man wird also berechtigt sein, bis auf Weiteres[1] etwa das Jar 140 als Datum unserer Apologie zu bezeichnen.

Wir haben endlich noch Arist. als Schriftsteller zu charakterisiren. Überschauen wir zu dem Zweck zunächst die Anordnung seiner Schrift[2]. Indem wir dabei die von uns für richtig erkannte — wesentlich auf S beruhende — Textgestalt zu Grunde legen, wird sich die Richtigkeit dessen, was im 1. Abschnitt dargelegt wurde, zu bewären haben.

Arist. beginnt damit, daß er den richtigen Gottesbegriff darlegt. Nicht als Christ tut er das, sondern er beschreitet den Weg der Naturbetrachtung. Nicht indem er Christ wurde, sondern indem er zur Welt kam und über die Ordnung derselben staunte[3], eröffnete sich ihm die Einsicht, daß diese Ordnung auf Gott als den Beweger der Welt zurückweist. Zugleich aber sah er ein, daß ein adäquates Verständnis der göttlichen Natur oder eine Darlegung der *οἰκονομία* Gottes für den Menschen unerreichbar sei (I, 1. 2). Dieser negativen und jener positiven Einsicht gemäß, beschränkt er sich darauf, zu sagen, daß, ersterer entsprechend, Gott Alles wegen des

---

1) Dieses „Weitere“ bietet jedenfalls die mir soeben erst zur Hand kommende Abhandlung von W. C. van Manen (De pleitrede van Arist. in Theol. Tijdschr. 1893, S. 1 ff.) nicht dar. M. spricht sich für die Ursprünglickeit der Aufschrift bei A aus und bleibt deshalb bei der Datirung in der Chron. des Eus., one für seine Ansicht etwas, was nicht von uns oben widerlegt wäre, vorzubringen. Im Übrigen tritt M. für die Ursprünglichkeit von G ein, freilich one einen ernsthaften Versuch zu machen, dieselbe zu begründen, oder die Gründe derer, welche sich anders ausgesprochen haben, der Erwänung zu würdigen, geschweige denn sie zu entkräften.

2) Bei der Gelegenheit sollen einige schwierigere Stellen erklärt und Parallelen zu denselben beigebracht werden. Für Anderes sehe man den textkrit. Commentar.

3) Mit dem Ausdruck des Staunens beginnt auch die dem Arist. zugeschriebene Homilie (Theol. Quartalschr. 1880 S. 116: „In welch großes Erstaunen versetzt mich der Ruf des Räubers“ etc.).

Menschen gemacht habe, und dieser ihn fürchten den Mitmenschen aber nicht bedrängen solle (I, 3), gemäß der ersteren Einsicht aber stellt er fest, daß Gott nicht entstanden, sondern ewig, vollkommen und unbegreiflich ist; und somit keines Dinges bedürftig und nicht, wie alles Andere, endlich und auflösbar ist. Nichts Kreatürliches, wie Namen, Gestalt, Geschlecht, Umfaßtwerden, Gegner, Zorn, Irrtum, Vergessen findet sich in dieser Natur, denn Gott ist nur Weisheit und Erkenntnis, auch kein Bedürfnis nach irgend etwas Kreatürlichem ist in ihm vorhanden, sondern Alles bedarf seiner (I, 4—6). Das ist die *ἀλήθεια*, hieran ist auch zu bemessen, wie Irrtum und rechte Einsicht in der Menschheit sich verteilen. Man sieht auf den ersten Blick, daß „die Warheit" nicht etwa die Warheit des Evangeliums ist, auch nicht die Warheit, welche Christus als Lehrer des Menschengeschlechtes offenbart hat, wie die späteren Apologeten lehren, sondern die natürliche Einsicht in Gott, welche die Natur jedem, der auf ihre Sprache Acht hat, offenbart. Es gibt also eine „Warheit" außerhalb der Offenbarung und unabhängig von dieser, die jedem, der Mensch ist und die Welt zu betrachten vermag, zugänglich ist. Diese Warheit ist vor dem Christentum und abgesehen von diesem vorhanden, sie gibt den Maßstab her zur Beurteilung aller Religionen und auch des Christentums. Sieht man auf ihren Inhalt, so kann man dem Arist. nicht widersprechen. Er konnte in der Tat auf die Zustimmung vieler, die nicht Christen waren, rechnen, wenn er die Erkenntnis des in der Natur wirksamen Gottes, welcher ewig und unbegreiflich, Weisheit und Erkenntnis und schlechthin erhaben über das wandelbare Sein der Kreaturen ist, und Alles um des Menschen willen gemacht hat, als „die Warheit" proklamirte. Es waren Elemente der zeitgenössischen Popularphilosophie[1], die auch den übrigen gebildeten Christen, wie

---

1) Vgl. die stoische Methode der Erkenntnis Gottes (Aetii placita I, 6 bei Plut. s. Diels Doxographi p. 292 f.): *Ὁρίζονται δὲ τὴν τοῦ θεοῦ οὐσίαν οἱ Στωικοὶ οὕτως· πνεῦμα νοερὸν καὶ πυρῶδες οὐκ ἔχον μὲν μορφήν, μεταβάλλον δὲ εἰς ὃ βούλεται καὶ ἐξομοιούμενον πᾶσιν. Ἔσχον δὲ ἔννοιαν τούτου πρῶτον μὲν ἀπὸ τοῦ κάλλους τῶν ἐμφαινομένων προσλαμβάνοντες. Οὐδὲν γὰρ τῶν καλῶν εἰκῇ καὶ ὡς ἔτυχε γίνεται, ἀλλὰ μετά τινος τέχνης δημιουργούσης. Καλὸς δὲ ὁ κόσμος· δῆλον δὲ ἐκ τοῦ σχήματος καὶ τοῦ χρώματος καὶ τοῦ μεγέθους καὶ τῆς περὶ τὸν*

die Schriften der großen Apologeten des 2. Jarh. zeigen, geläufig waren, die Arist. hier vorbringt; er konnte von ihnen aus in der Tat e concessis argumentiren. Eigene tiefere Kenntnis der griechischen Philosophie verraten jene Gedanken also keineswegs. Klug gewält ist aber dieser Ausgangspunkt seines Buches allerdings.

Nachdem so die „Warheit" über Gott, wie sie allgemein anerkannt wird, festgestellt ist, wendet sich Arist. dem zwei-

---

*κόσμον τῶν ἀστέρων ποικιλίας* . . . . . Ib. (p. 294 f.): *ἐλάβομεν δὲ ἐκ τούτου ἔννοιαν θεοῦ· ἀεί τε γὰρ ἥλιος καὶ σελήνη καὶ τὰ λοιπὰ τῶν ἄστρων τὴν ὑπόγειον φορὰν ἐνεχθέντα ὅμοια μὲν ἀνατέλλει τοῖς χρώμασιν, ἴσα δὲ τοῖς μεγέθεσι, καὶ κατὰ τόπους καὶ κατὰ χρόνους τοὺς αὐτούς.* — — Ib. I, 7 p. 299, 20: *νοῦς δὲ αὐτὰ διεκόσμησε θεοῦ καὶ τὰς γενέσεις τῶν ὅλων ἐποίησεν.* Epict. Arrh. bei Stob. Floril. I, 1, 33 p. 40 Wachsmuth: *Καὶ μὴν ἐξ αὐτῆς τῆς κατασκευῆς τῶν ἐπιτετελεσμένων ἀποφαίνεσθαι εἰώθαμεν, ὅτι τεχνίτου τινὸς πάντως τὸ ἔργον, οὐχὶ δὲ εἰκῇ κατεσκευασμένον.* Cicero de nat. deor. I, 9, 22 cf. 20, 52; II, 30, 75; 35 fin. 37. 38; I, 36, 100: qui ex operibus magnificis atque praeclaris, quum ipsum mundum, quum eius membra, coelum, terras, maria quumque horum insignia, solem, lunam, stellasque vidissent, quumque temporum maturitates, mutationes vicissitudinesque cognovissent, suspicati essent aliquam excellentem esse praestantemque naturam, quae haec fecisset, moveret, regeret, gubernaret. Vgl. Epict. Diss. I, 14, Maxim. Tyr. Diss. 41, 2; zu I, 1 besonders Diodor. Sic. I, 11 bei Eus. Praep. ev. I, 9, 1): *ἀναβλέψαντας εἰς τὸν κόσμον καὶ τὴν τῶν ὅλων φύσιν καταπλαγέντας τε καὶ θαυμάσαντας* etc. Es sind offenbar recht geläufige Gedanken und Phrasen gewesen, mit denen Arist. sein Werk eröffnet. S. auch Justus Lipsius Physiologia Stoic. (Antv. 1604) p. 3. 4. Über das Wesen Gottes seien nur einige wenige Stellen angefürt: Diogen. Laert. vit. philos. VII, p. 13: *αὐτόν τε τὸν θεὸν τὸν ἐκ τῆς ἁπάσης οὐσίας ἰδίως ποιόν, ὃς δὴ ἄφθαρτός ἐστι καὶ ἀγέννητος, δημιουργὸς ὢν τῆς διακοσμήσεως.* Ib. 138: *τὸν δὲ κόσμον οἰκεῖσθαι κατὰ νοῦν καὶ πρόνοιαν.* Ib. p. 147: *θεὸν δὲ εἶναι ζῶον ἀθάνατον, λογικὸν, τέλειον ἢ νοερὸν ἐν εὐδαιμονίᾳ, κακοῦ παντὸς ἀνεπίδεκτον, προνοητικὸν κόσμου τε καὶ τῶν ἐν κόσμῳ. μὴ εἶναι μέντοι ἀνθρωπόμορφον, εἶναι δὲ τὸν μὲν δημιουργὸν τῶν ὅλων καὶ ὥσπερ πατέρα πάντων* etc. Im Einzelnen Parallelen für die göttlichen Eigenschaften, wie Ewigkeit, Bedürfnislosigkeit (z. B. Aet. plac. I, 7 Diels p. 300, 12; Seneca Ep. 95, 47), Gestaltlosigkeit (Aet. pl. I, 6 p. 292; Stob. Floril. I, 39 p. 48 Wachsmuth), one Farbe, Größe etc. (Maxim. Tyr. Dissert. 17, 9; 11, 3; 8, 10) Leidenschaftslosigkeit, (Cic. de nat. deor. I, 17; III, 15), daß Gott Alles in sich befaßt (Cic. de nat. deor. II, 34, 86; 13, 36) etc. aufzufüren, hat ebensowenig einen rechten Zweck, als die überaus zalreichen Parallelen aus den Kirchenvätern zusammenzustellen. Einiges wurde notirt Neue kirchl. Ztschr. 1891, S. 965 f. Anm. 4.

ten Grundelement seiner Darstellung zu. Es sind die vier Geschlechter der Menschen. Barbaren und Griechen auf der einen, Juden und Christen auf der anderen Seite (c. II). Nur bei den Christen fült er sich veranlaßt, zu der Genealogie von Christus einige weitere Bemerkungen über Christi Herkunft, sein Geschick, die Predigt der Apostel und den Erfolg ihrer Verkündigung anzufügen[1]. Auch hier verrät sich Arist. noch nicht als Christen, sein Bericht über die Tatsachen der evangelischen Geschichte ist rein referirend gehalten (*ὁμολογεῖται*, es heißt § 6; sie sagen § 8). Wärend er nun aber für Griechen und Juden eine menschliche Genealogie, wie sie ihm die Tradition darbot, anfürt, fürt er Barbaren und Christen auf die göttlichen Urheber der religiösen Art der beiden *γένη* zurück. Das ethnologische und religiöse Motiv der Einteilung wechseln also mit einander ab. Der Grund dafür ist leicht erfindlich, Arist. konnte für Barbaren und Christen eine Genealogie, wie er sie für die beiden anderen *γένη* bot, eben nicht auftreiben.

Damit sind die beiden Elemente gewonnen, deren Combinirung den Stoff für das Werk geliefert hat. Wie sich die vier Völker der Welt zu „der Warheit" verhalten haben und verhalten, das ist das Thema der Schrift (III, 1).

Die Barbaren haben den Elementen religiöse Verehrung erwiesen, indem sie dem Geschöpf statt des Schöpfers Anbetung zollten; sie haben ferner Bilder von ihren Göttern gemacht und dieselben bewacht. Diese sind nun unfähig, jemand zu retten, und nutzlos (III, 2). Um so wunderbarer ist es, daß die Philosophen der Barbaren von den Bildern behauptet haben, sie seien zu Ehren der Elemente gemacht; um so wunderbarer ist dieses aber, da auch an den Elementen die Merkmale der Gottheit nicht nachzuweisen sind, indem sie vergäng-

---

1) Folgende Parallelen seien hier notirt: zu der Kraft, die über dem Evangelium ist: Justin. Ap. I, 14 fin.: *δύναμις θεοῦ ὁ λόγος αὐτοῦ* (i. e. Christi) *ἦν*. Zu den Aposteln und ihrem Werk Just. Ap. I, 50 fin.: *καὶ εἰς πᾶν γένος ἀνθρώπων ἐλθόντες, ταῦτα ἐδίδαξαν καὶ ἀπόστολοι προσηγορεύθησαν.* Übrigens folgt aus der Erwänung der „Zwölf" und dem Schweigen des Autors über Paulus natürlich nichts für die Stellung des Verf. zu letzterem.

lich und dem Zwang eines Anderen unterworfen sind. Sind sie selbst also keine Götter, wie soll man dann gar ihren Bildern jenen Namen beilegen (III, 3)?

Es lont sich, die Frage aufzuwerfen, wie Arist. zu dem Gedanken, daß die Barbaren die Elemente verehren und Bilder von denselben machen, und daß ihre „Philosophen" das verteidigen, gekommen ist? Wer sind diese barbarischen Philosophen? Von der Verehrung der Elemente bei den Heiden reden auch die übrigen Apologeten, z. B. Athenagoras Suppl. 16[1], Tatian Orat. 4. 21, Theophilus ad Autol. II, 35, Pseudomelito 2, Athanas. Or. c. gent. 9, one freilich dieselben ausschließlich den Barbaren anzurechnen. Aber daß diese gerade ursprünglich diesem Kultus ergeben gewesen seien, ist eine verbreitete Vorstellung gewesen. So hat schon Plato gedacht und so hat es auch der gelehrte Eusebius berichtet[2]; darnach hat auch Athanasius (c. gent. 9) diese Weise der Gottesverehrung, als die älteste, sicherlich auf die Orientalen bezogen. Jedem, der etwa Deut. 4, 19; Jer. 10, 2 mit einigem Nachdenken gelesen und etwas von orientalischem Naturdienst gehört hatte, mußte dieses einleuchten, und bald ergab sich dann die in das Einzelne gehende Gliederung des Arist. (vgl. noch Sap. 13, 2 und S. 212). Man begreift also, wie Arist. zu seiner Zeichnung der barbarischen Religion kommen konnte. Aber ebenso ist es verständlich, daß er von den Götzenbildern der Barbaren etwas gehört hatte. Er hat sich nun schwerlich irgendwelche Gedanken über das Verhältnis derselben zu den Gottheiten der Barbaren

---

1) Die *στοιχεῖα* sind hier übrigens speziell die Gestirne, wie 2 Petr. 3, 10. 12 (cf. Matth. 24, 29; Luc. 21, 26); Justin. Ap. II, 5; Dial. 23; Theophil. ad Autol. I, 4. Ep. ad Diogn. 7.

2) Plato Cratyl. p. 397 C: *Φαίνονταί μοι οἱ πρῶτοι τῶν ἀνθρώπων τῶν περὶ τὴν Ἑλλάδα τούτους μόνους θεοὺς ἡγεῖσθαι, οὕσπερ νῦν πολλοὶ τῶν βαρβάρων, ἥλιον καὶ σελήνην καὶ γῆν καὶ ἄστρα καὶ οὐρανόν.* Euseb. Praep. ev. I, 9, 5: *Φοινίκων οἱ πρῶτοι φυσικοὶ ἥλιον, σελήνην καὶ τοὺς λοιποὺς πλανήτας ἀστέρας καὶ τὰ στοιχεῖα καὶ τὰ τούτοις συναφῆ θεοὺς μόνους ἐγίνωσκον*, vgl. I, 6, 1 das Citat aus Philo Byblius, I, 10, 29: *θεοὺς ἐνόμιζον μεγίστους . . . ἢ καὶ κατά τι εὖ ποιησάντας τὰ ἔθνη . . . εὐεργέτας τε τούτους . . . ὡς θεοὺς προσεκύνουν* (cf. Ar. VII, 1) . . . *ναοὺς κατασκευασάμενοι, στήλας τε καὶ ῥάβδους ἀφιέρουν ἐξ ὀνόματος αὐτῶν... Φυσικοὺς δὲ ἥλιον καὶ σελήνην καὶ τοὺς λοιποὺς πλανήτας ἀστέρας καὶ τὰ στοιχεῖα* etc. wie I, 9, 5; dazu I, 10, 1 ff. VII, 2, 2. Const. ap. V, 12.

gemacht, sondern einfach die ihm bekannte Tatsache für seinen Zweck ausgenützt. Ebenso träte man dem athenischen Philosophen zu nahe, wenn man von ihm eine deutliche Erklärung über die „Philosophen“ der Barbaren erwartete. Er hat in den Geschichtswerken von ihnen gelesen und einfach angenommen, daß es solche gegeben hat[1], und hat, wie auch andere Zeitgenossen, ihnen keine andere Weisheit beigelegt, als sie nach XIII,3 den hellenischen Philosophen eigen war[2]. Von der Bildung des Arist. gewärt dieses Verfaren kein günstiges, aber auch kein allzu ungünstiges Bild. Er hat sich auf dem ihm unbekannten Boden auch nicht getraut eine Anwendung von Kronos und Rhea, die er selbst c. II, 3 als Anfänger des Geschlechtes der Barbaren nennt, zu machen. Vom Bel-Kronos und der großen Göttermutter Rhea Kybele (cf. Tat. Or. ad Graec. 8) hatte er gehört oder gelesen, aber weiter reichte auch hier seine Wissenschaft nicht; er zog es daher vor, über ihren Kultus zu schweigen und das von ihm erwälte Schema durch ihre Erwänung nicht zu unterbrechen, war doch durch die *ἀγάλματα* der Gedanke an die Verehrung dieser wie der übrigen II, 3 erwänten Götter nahe gelegt und gestreift.

Im Einzelnen hat Arist. dann an den Elementen den Gedanken, daß sie *φθαρτὰ καὶ ἀλλοιούμενα* sind, also dem c. I aufgestellten Gottesbegriff nicht entsprechen (IV, 1), durchzuführen. Erde, Wasser, Feuer, Winde, Sonne sind vergänglich und wandelbar, sie dienen dem Menschen, sie werden zum Teil selbst verunreinigt und entehrt[3], sie sind nur Geschöpfe Gottes, nicht Gott selber (IV,2 — VI,3). Ebenso ist der Mensch vergänglich und veränderlich (VII, 1—3). Steht es aber so,

---

1) Vgl. z. B. bei Eus. Praep. ev. I, 9, 5: *ἐν τῇ Φοινικῇ θεολογίᾳ.... οἱ πρῶτοι φυσικοί.* Ebenso II prooem. 2.

2) Vgl. hiezu die überleitende Bemerkung des Euseb. Praep. ev. I, 7, 9.

3) Vgl. hiezu die Klage der Elemente über die Freveltaten der Menschen bei Hermes Trismeg. (Stob. Floril. I, 49 p. 403 f. Wachsmuth), bes. die Luft: *καὶ ἀπὸ τῶν νεκρῶν σωμάτων ἀναθυμιάσεως νοσώδης τέ εἰμι*, das Wasser: *ἀπολούουσι ποταμοὶ καὶ θάλασσαι τοὺς φονεύσαντας ἢ δέχονται τοὺς φονευθέντας*, die Erde: *καὶ φέρω πάντα καὶ τὰ φονευθέντα δέχομαι . . . .: καταβρέχομαι δὲ πᾶσα διαφθειρομένη σωμάτων χυλοῖς*, s. dazu Ar. IV, 2; V, 2. Zu VI, 1 (Sonne) vgl. bes. Epictet. Diss. III, 22, 5.

dann ist klar, daß die Gottheiten der Barbaren dem c. I aufgestellten Maßstab nicht entsprechen, dienen die Barbaren doch den „auflösbaren Elementen“ und „toten Bildern“; das ist freilich ein Irrtum, der die Erkenntnis des nicht entstandenen und unvergänglichen Gottes von c. I ausschließt (VII, 4)[1].

Von den Griechen war bereits die Rede (II, 4). Zu ihnen kehrt Arist. zurück, auch sie sollen Rede stehen über ihre Meinung vom „waren Gott“ (VIII, 1). War es besonders das Moment der Vergänglichkeit, das der Verfasser wider die Gottheiten der Barbaren in das Feld fürte, so wird an den Griechen vor Allem getadelt, daß sie ihren Gottheiten menschliche Art, menschliche Leidenschaften, Sünden und Gebrechen beilegen, daß selbst der Tod und die Klage über diesen ihnen nicht fern bleiben, ja selbst unnatürliche Sünden hat man ihnen zugeschrieben (VIII, 2—4, vgl. hiezu bes. Clement. Hom. VI, 18). Arist. fürt aber hier einen neuen Gesichtspunkt zur Kritik des Heidentums ein, dem er in der weiteren Darstellung treu geblieben ist. Die Vorstellung von der Gottheit beeinflußt nämlich das sittliche Leben der Menschheit. Die Laster der Götter werden zum Antrieb für ihre Verehrer, Änliches zu tun (vgl. Clement. Hom. IV, 18. 15. 12. 24; VI, 18). Die Folge dessen ist aber, daß schwere Übel die Menschen betreffen, freilich one daß sie sich durch dieselben von ihrem Irrtum abwenden lassen (VIII, 5—7).

Unter dem angegebenen Gesichtspunkt werden dann die griechischen Götter im Einzelnen besprochen. Nicht auf systematische Vollständigkeit, auch nicht auf irgend welche durch die Mythologie bedingte Ordnung ist es dem Autor, seinem Gedanken entsprechend, angekommen, sondern er hat die Göttergestalten ausgewält, die ihm besonders geeignet erschienen, die Unsittlichkeit und Onmacht der hellenischen Gottheiten zu erweisen. Behält man diesen Gesichtspunkt im Auge, so schwindet das Auffällige an der Anordnung, welche Aristides mit seinem Stoff vorgenommen hat. Es war sicher eine Methode des Kampfes, die sich im praktischen Leben herausgebildet hatte, die er befolgte; weder wird sie Arist. erfunden haben, noch steht er in ihrer Anwendung allein da. Der Ge-

---

1) Vgl. z. B. Euseb. Praep. ev. III, 4, 4.

sichtspunkt, den Arist. bietet, ist in sehr änlicher Weise von Tatian ausgesprochen worden: *οἱ γὰρ μονομαχοῦντας βλέποντες καὶ θάτερος θατέρῳ σπουδάζων καὶ ὁ γαμῶν καὶ παιδοφθορῶν καὶ μοιχεύων, γελῶν τε καὶ ὀργιζόμενος, φεύγων τε καὶ τιτρωσκόμενος, πῶς οὐχὶ θνητὸς εἶναι νομισθήσεται; Δι' ὧνπερ γὰρ ἑαυτοὺς ὁποῖοί τινες πεφύκασι τοῖς ἀνθρώποις πεφανερώκασι, διὰ τούτων τοὺς ἀκούοντας ἐπὶ τὰ ὅμοια προετρέψαντο,...... τοῖς αὐτοῖς πάθεσιν ὥσπερ καὶ οἱ ἄνθρωποι κρατηθέντες;* (Orat. ad Gr. 8, vgl. Athenag. Suppl. 21 init. 30. Theophil. ad Autol. II, 8. Tert. Apol. 11). Tatian hat dann — um speciell den Gegensatz der Anschauungen bei den Göttern zu charakterisiren — gehandelt von Rhea und Aphrodite, Artemis und Apollon, Poseidon, Athene und Äskulap, Poseidon, Ares, Apollon, Dionysos, dem Raube der Kore durch Poseidon und der Klage der Demeter etc. (ib). Vgl. änliche Zusammenstellungen: Theoph. ad Autol. I, 9. Clement. Hom. VI, 9. 10. Athenag. Suppl. 20. Minuc. Fel. Oct. 21—23. Pseudojust. Orat. ad gentil. 2. 3. Clem. Protr. 1. Athanas. c. gent. c. 26. Epiphan. Ancorat. 105 sq. Euseb. Praep. ev. V, 3, 2 ff.

Da nun aber Arist. es auf eine Besprechung der einzelnen Gottheiten, die *ἀκριβῶς* gegeben werden soll und, nicht zur Freude des Lesers, auch gegeben wird, absieht, so ist es nicht zu verwundern, daß er eine gewisse, religionsgeschichtliche Ordnung befolgt, also mit Kronos und Zeus beginnt; aber es ist andererseits aus dem Gesichtspunkt seiner Darstellung ebenso verständlich, daß er einzelne Gottheiten, wie Hera, Poseidon, Pluto übergeht oder, wie letzteren, nur gelegentlich erwänt. Lägen hier Modifikationen von Bearbeitern vor, so wäre das ganze Verfaren absolut unverständlich. Mit dem kläglichen Geschick des wansinnig gewordenen „Hauptes der Götter“, Kronos, beginnt er (IX, 2—5), sodann geht er über zu seinem ehebruchslustigen Nachfolger Zeus (IX, 6. 7), und hebt die sittlichen Consequenzen hervor, welche dessen Handeln auf die Menschen ausgeübt hat (IX, 8. 9; ebenso Justin. Ap. II, 5 p. 210; 12 p. 234, bes. aber Clement. Hom. IV, 16. Epiphan. Ancor. 105. Ps. Justin. Orat. ad gentil. 4)[1]. Unmög-

1) Auch Heiden war diese Kritik nicht fremd, vgl. bes. Seneca de vita beata 26, 5. 6: . . . ineptias poetarum, quorum alius illi alas imposuit, alius cornua, alius adulterum illum induxit et abnoctantem, alius

lich sind die Genannten Götter, der eine wäre ja elend, der andere schlimmer als ein Dämon (IX, 5. 9). Nachdem so an zwei maßgebenden Beispielen die ungöttliche Art dieser Götter kund geworden, wird die Schwäche und die Bedürftigkeit der Götter nach irdischem Besitz betont an den Beispielen des Hephästos, Ares und Asklepios (X, 1—6). Wären solche Götter, so wären sie schwach und nutzlos (X, 2. 4. 6). Sodann wird die leidenschaftliche, bis zum Wansinn sich steigernde und unsittliche Art der Götter an den Beispielen des Ares (X, 7), Dionysos (8), Herakles (9) nachgewiesen. Solche Wesen können unmöglich Götter sein, zumal die, welche sich selbst nicht zu helfen vermögen, erst recht nicht den Menschen Beistand zu gewären in der Lage sind. Sodann wird die Veränderlichkeit und Unstetheit der Götter durch das Geschwisterpaar Apollon und Artemis belegt (XI, 1. 2). Das Schimpfliche solches Wesens kann aber Göttern nicht beigelegt werden. — Der Gesichtspunkt der Wandelbarkeit wirkt noch nach bei Aphrodite (XI, 3), aber maßgebend ist für sie wie ihren Geliebten Adonis und für Rhea sammt ihrem Liebhaber Attis, sowie die Kore (XI, 3—6), daß diese Gottheiten dem Todesverhängnis gegenüber machtlos waren. Sie, die zu Tränen und Klagen ihre Zuflucht nehmen, die weder sich selbst noch ihren Lieben zu helfen vermochten, sind auch onmächtig, den Menschen beizustehen[1].

---

saevum in deos, alius iniquum in homines, alius raptorum ingenuorum corruptorem et cognatorum quidem, alius parricidam et regni alieni paternique expugnatorem. Quibus nihil aliud actum est quam ut pudor hominibus peccandi demeretur, si tales deos credidissent. S. noch denselben bei Lact. Instit. div. I, 16, 10 und Lucian Dialog. deor. 2, 1; 5, 2. Zeus trag. 2.

1) Eine Kritik, wie sie Arist. hier an den heidnischen Gottheiten übt, konnte sicher bei vielen auch nicht christlichen Zeitgenossen auf Aufmerksamkeit rechnen. Lehrreich ist es, die Göttergespräche Lucians mit der Darstellung des christlichen Apologeten zu vergleichen. Der Standort ist ein verschiedener, aber die Übereinstimmung im Einzelnen ist oft frappirend, s. bes. Dial. deor. 24, 1 (dazu Ar. X, 3); 16, 1 (Ar. XI, 1); 12, 1 (Ar. XI, 5); 11, 1 (Ar. XI, 3); 13, 1. 2 (Ar. X, 5. 9); 18, 1 (Ar. X, 8). Nach änlichen Maßstäben, wie sie Ar. und Lucian gegen die olympischen Götter brauchen, hat Celsus die Gottheit Christi kritisirt (vgl. Orig. c. Cels. I, 69. 70. 71; II, 17. 33—35; VI, 73; VII, 13; VIII, 41).

So bunt zusammengewürfelt diese Darstellung auf den ersten Blick erscheint, so planmäßig ist ihr Bau für das näher zuschauende Auge: 1) An Kronos und Zeus, den Häuptern, sieht man, wie elend und wie schlecht diese Götter sind, 2) die Bedürftigkeit dieser Götter lehren Hephästos der Schmied, Hermes der Dieb und Asklepios der Arzt kennen, 3) menschliche Leidenschaft beherrscht Ares, Dionysos und Herakles, 4) veränderlich und unstet sind Apollon und Artemis (auch Aphrodite), 5) als onmächtig geben sich Aphrodite, Adonis, Rhea, Kore zu erkennen.

Man kann ja der Meinung sein, daß diese Gruppirung nicht zweckmäßig ist (hie und da hat Arist. sie selbst durchbrochen, so, wenn er die Unfähigkeit zu helfen, bei Asklepios X, 6; die Bedürftigkeit bei Apollo XI, 1 hervorhebt), daß z. B. Aphrodite sehr wol ein Beispiel für die Leidenschaften der Götter abgegeben hätte u. dgl.: daß Arist. es so gemeint hat, wie wir ihn verstanden haben, wird m. E. von niemand geleugnet werden können. Dann versteht man aber seine Auswal und begreift auch, wie Gottheiten, von denen bereits anderwärts die Rede war, nämlich Kronos, Rhea (II, 3), Dionysos (? II, 4), hier wieder angefürt werden; der Verfasser brauchte sie eben als passende Beispiele in dem Gedankengang, den er hier verfolgte, und vom Standpunkt der Mythologie aus, war kein Einspruch wider sein Verfaren zu erheben. Endlich aber ist es deutlich, wie der Verfasser grade zu dieser Einteilung kam. Es ist auch hier der in Kap. I aufgestellte „ware" Gottesbegriff maßgebend: Ewig, frei von jeder menschlichen Leidenschaft, keines Dinges bedürftig ist die Gottheit, welcher aber alle Kreaturen bedürfen. Wie wenig das auf die Götter der Griechen zutrifft, hat Arist. nachweisen wollen. Abschließend hebt er dann nochmals hervor, daß diese erlogene Gotteslehre schuld ist an aller Schlechtigkeit und Unreinheit der Menschen (XI, 7, vgl. VIII, 6; IX, 8).

Der Zusammenhang, in dem das von den Ägyptern handelnde XII. Kapitel steht, ist oben ausfürlich besprochen worden[1]. Änlich wie die dem Autor wolbekannte Praed.

1) Vgl. noch in Bezug auf diesen Zusammenhang zu dem S. 190 f. Beigebrachten die schlagende Parallele aus Epiphanius (Ancorat. 105

Petri steigt er von der Torheit der Hellenen empor zu dem Gipfel aller Abgeschmacktheit, dem ägyptischen Tierdienst (XII, 1). Dieses gestaltet sich dann zu einer ausfürlichen Digression über die ägyptische Religion. Ursprünglich, den Griechen änlich, Gottheiten wie Osiris, Isis, Typhon, die onmächtig waren wie die hellenischen Götter, anbetend (XII, 2—5), sind die Ägypter in ihrem alle Völker übertreffenden Unverstand, zur Anbetung von Tieren und Pflanzen fortgeschritten, one einzusehen, daß diese erst recht machtlos und unfähig sind, irgend jemand zu helfen (XII, 6—9).

Wird so der Irrtum der Griechen nur noch von den Ägyptern überboten, so kann doch die hellenische Religion nach einer anderen Richtung hin, in eine noch nähere Beziehung zu den Ägyptern gebracht, der Religiosität dieser noch näher verglichen werden, nämlich durch die Erwägung des hellenischen Götzendienstes. „Tote Götzen und Bilder one Seele“ beten die Griechen an (XIII, 1. 2). Der Zusammenhang ist auch hier wieder ein so deutlicher (vgl. XIII, 2 mit XII, 8. 9), daß an der Ursprünglichkeit kein Zweifel aufkommen kann. Vergänglich, materiell und der Fähigkeit anderen oder sich selbst zu helfen, ermangelnd sind die Bilder.

Nun ist es Arist. aber nicht unbekannt, daß der gebildete Heide sich dieser Beurteilung der Bilder widersetzen wird (vgl. S. 188), da dieselben nur zur Ehrung des allmächtigen Gottes gefertigt seien (XIII, 3). Allein einmal ist ein Abbild der Gottheit herzustellen überhaupt unmöglich (XIII, 3), sodann aber haben die Götterbilder die unwürdige Vorstellung erzeugt, als wenn die Götter der Opfer bedürftig seien oder in Tempeln wonten (XIII, 4).

Nachdem Arist. so die griechische Götzenverehrung als unverträglich mit dem „waren“ Gottesbegriff erwiesen hat und wie der Schlußsatz von Kap. XIII, 4 zeigt, hier mit Bewußtsein einen Gedanken abschloß, zeigt er wie die „Dichter und Phi-

---

init.): *Ταῦτά ἐστι τῶν παρ' Αἰγυπτίοις τιμωμένων θεῶν τὰ ἐπίχειρα.... Ἕλληνες δὲ οἱ δοκοῦντές τι εἶναι ἐν ἑαυτοῖς, λόγοις μόνον καὶ ὀξύτητι γλώσσης φιλοσοφοῦντες καὶ οὐκ ἔργοις, πλέον πάντων ἐξώκειλαν.* — Zu XIII, 2 vgl. Philo Bybl. bei Euseb. Praep. ev. I, 10, 40: *Οἱ δὲ Ἕλληνες εὐφυΐα πάντας ὑπερβαλλόμενοι* etc.

losophen"[1] der Griechen selbst in Widerspruch mit der Mythologie geraten. Wie können sie von einer göttlichen Natur reden, wenn doch die Götter einander befehden (XIII, 5. 6)? Daher ist die ganze *περὶ τῶν θεῶν φυσιολογία* ein Irrtum (XIII, 7). Daß der Autor wirklich so geschrieben hat, kann nicht wol bezweifelt werden. *Φυσιολογία*, *φυσιολογεῖν* ist Bezeichnung der Naturbetrachtung, speziell der Naturphilosophie und der religiösen Anschauung von der Natur. So ist eine ärztliche Beobachtung ein *φυσιολογεῖν* (Clemens Paedag. II, 8 p. 211 Potter), die Untersuchung über das *εἶδος* des Auferstehungsleibes kann so bezeichnet werden (Methodius de resurr. 24, 3 p. 97 ed. Bonwetsch), weiter ist das *φυσιολογεῖν* gleich dem *τὰ φυσικὰ θεωρῆσαι* (Aetii plac. I, 1, 1 bei Diels Doxographi gr. p. 274) und die Philosophie vor Sokrates war nur ein *φυσιολογεῖν* (Galen. hist. philos. 1 Diels p. 597 l. 2. 8, cf. Euseb. Praep. evang. XV. 1, 11)[2]. Clemens Al. unterscheidet die heidnische, gnostische und orthodoxe *φυσιολογία* (Stromat. IV, 1 p. 563. 564), Salomos Preis der Weisheit Gottes aus Holz, Gras, Vögeln etc. geschah physiologice (Iren. adv. haer. IV, 27, 1 p. 650 Stieren). Argumentationes physiologicae sind es, die in Betracht kommen bei dem Nachweis, daß die Elemente nicht Götter sein können (Tertull. ad nat. II, 4, Oehler I p. 357). Speziell wird dann das Wort für die Betrachtung der Gegenwart Gottes in der Natur oder für die physische Umdeutung der Götter als Bestandteile der Natur gebraucht. So bezeichnet Justin jene platonische Stelle im Timäus von dem durch die Welt wie ein Chi gelegten Logos, durch: *φυσιολογούμενον περὶ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ* (Apol. I, 60

1) „Dichter und Philosophen" als die Repräsentanten höherer Bildung und auch tieferer Einsicht in die Religion zusammenzustellen, war sehr üblich, vgl. z. B. Cic. de nat. deor. I, 16 init. cf. III, 38 init. Plut. de Is. 45. Maxim. Tyr. Diss. 10, 5. 8. Aetii plac. I, 6 Diels Doxogr. gr. p. 295. Just. Ap. I, 20. Athenag. Suppl. 5. 7. 24. Theophil. ad Autol. I, 14; II, 3. 8. 38; III, 7. Iren. adv. haer. II, 14, 4. Minuc. Fel. Oct. 19. 23. Ps.-Just. Cohort. 3 p. 28. Clem. Protr. 2 p. 22; c. 6. 7. Clement. Hom. V, 6. Athanas. c. gent. 15. Euseb. Praep. ev. III, 15, 1; IV, prooem. 2 u. o.

2) Es ist dasselbe gemeint, wenn sie *φυσικοὶ φιλόσοφοι*, wie üblich, genannt werden, z. B. Euseb. Praep. ev. X, 14, 16; XIV, 16, 13 etc. Ps.-Justin Cohort. ad Gr. p. 3.

init.). Es ist die φυσιολογία nichts Anderes als der λόγος φυσικὸς ἐγκεκρυμμένος μύθοις (Plut. Moral. p. 754 vgl. Euseb. Praep. ev. III, 2, 1 ff.). Ein φυσιολογεῖν nehmen diejenigen vor, welche so oder anders die Götter in den Elementen suchen oder mit ihnen identificiren (Athenag. Suppl. 22, p. 108 A. 110 A ed. Otto, Euseb. Praep. ev. III, 13, 11 ff., Clement. Hom. IV, 24. VI, 20).

Da Arist. hier von der angeblich einen Natur der vielen Götter gehandelt hat und diese Auffassung als φυσιολογία von den Göttern oder doch als mit jener φυσιολογία nahe verwandt oder von ihr abhängig bezeichnet hat, so kann er den Ausdruck nur in dem zuletzt erwänten Sinn gebraucht haben. Ja dieses Wort macht erst klar, an was Arist. bei der ganzen Betrachtung gedacht hat. Es ist stoische Betrachtungsweise, daß Gott als Hauch oder Seele, als das Weltgesetz oder die Ordnung der Dinge das Weltall durchdringt. Man bezeichnete diesen einen Gott wol als Zeus und nannte ihn geradezu die κοινὴ φύσις oder ἀνάγκη etc.[1]. Es war der Weg und die Methode der φυσιολογία, auf dem man zu diesem Gedanken kam und durch die man ihn erwies. Daneben aber haben die Stoiker dem volkstümlichen Götterglauben Concessionen gemacht. Kräfte der einen Gottheit sollten die einzelnen Götter sein und durch allegorische Umdeutungen suchte man sie als solche zu erweisen[2]. Wenn demgemäß sich die vielen Götter zu der einen Gottheit wie die einzelnen Kräfte zu der Grundkraft verhielten, so ist Arist. ganz im Recht, die Ansicht der Philosophen so zu referiren, „daß die Natur aller ihrer Götter eine sei“ und ist auch ganz im Recht dem die Mythologie, die sich jenem Schema widersetzt, entgegenzuhalten[3]. Haben wir den

---

1) Vgl. z. B. Diogenes Laert. de vit. philos. VII, 73 p. 147; Philodem. de piet. frag. Diels Doxogr. p. 545, 16; Cicero, de nat. deor. I, 15, 39 f. und überhaupt Zeller, Philos. der Griechen III, 1 $^3$, S. 138 ff.

2) Vgl. Zeller a. a. O. S. 315 ff. 323 ff., s. noch bes. Athenag. Suppl. 22; Clement. Hom. VI, 9. 10. 12 ff. Euseb. Praep. ev. II prooem. 2; III, 2, 2 ff.; vgl. auch Philod. de piet. frg. bei Diels Doxographi p. 546 ff. Vgl. überhaupt die unten z. d. St. gesammelten Belege.

3) Was Raabe a. a. O. S. 94 hiegegen bemerkt, ist nicht recht verständlich. Sein Misverständnis begreift sich daraus, daß er das Bild vom Leibe (§ 5), als Erläuterung der philosophischen Gotteslehre glaubt fassen zu sollen, allein das Gleichnis soll doch den Gedanken

bisherigen Gedankenzusammenhang richtig verstanden, so begreift sich auch die Bemerkung XIII, 7b. Der Gott, der nichts Anderes als das Naturgesetz ist, wird in den Offenbarungen desselben gesehen, one daß er selbst etwas sieht, denn er ist keine lebendige Persönlichkeit, sondern die die Welt durchwaltende Macht. Der christliche Gott ist dagegen unsichtbar, sieht aber Alles[1]. Daß Arist. hier Einwendungen ausspricht, gegen die er seine eigene stoische Darstellung c. I nicht genügend gesichert hat, tut nicht viel zur Sache; one solche Unvorsichtigkeiten pflegt es in der Polemik nicht abzugehen. Endlich wendet Arist. gegen die stoische *φυσιολογία* ein, daß es doch Pflicht sei, den Schöpfer des Künstlers zu loben, wenn man schon das Werk des letzteren aufmerksam anschaut. Das Gleichnis ist nicht recht concinn, man würde erwarten, daß das Werk dem Künstler und nicht dem Schöpfer desselben entgegengestellt würde[2]. Das ist aber natürlich kein Beweis wider die Echtheit der betr. Worte[3].

Arist. hat also (XIII, 5—7) nachgewiesen, daß die philosophische (stoische) Idee von der Einheit Gottes mit den Tatsachen der Mythologie sich nicht reimt. Also ist es nichts mit jener „physiologischen" Betrachtung der Götter. Nicht an diesen Gott, der nichts sieht, sondern an den christlichen Gott wird man glauben müssen und nicht das Kunstwerk, sondern den Schöpfer des Künstlers preisen müssen. Ein Gedanke wird hier bemerkbar, den die Darlegung des 1. Kapitels nicht anen ließ; es ist das Gefül von der freien Persönlichkeit Gottes,

---

bestimmen, daß der christliche Gott, obwol er in Allem gegenwärtig ist, eine Natur ist.

1) Vgl. Sibyll. prooem. 8: *παντοκράτωρ ἀόρατος, ὁρῶν μόνος αὐτὸς ἅπαντα*, ebenso Sib. III, 12.

2) Vgl. Athenag. Suppl. 16 init. 15. Sap. Sal. 13, 5; Röm. 1, 20. Vgl. dagegen Ps. Mel. 7 fin.

3) Auch hier hat Raabe S. 56 den Zusammenhang nicht verstanden. Wenn er meint, das „denn" (XIII, 8) sei in dem Vorhergehenden nicht begründet, so wird man sich zunächst der sehr freien Verwendung des *γάρ* im Griechischen zu erinnern haben, dann aber beachten müssen, daß ein Zusammenhang doch wirklich vorliegt. Die Geringschätzung der griechischen Theologie, die § 7 aussprach, erhält durch § 8 eine weitere Begründung.

das Arist. hier zum Gegner jener stoischen Physiologie macht, mit der er selbst sein Werk eröffnet hat.

Aber noch eines weiteren Widerspruchs machten sich die Griechen schuldig, indem ihre eigenen Gesetze ihre Götter verdammen [1] oder aber falls die Götter, wie ihr Wesen es erfordert, gerecht sind, die Gesetze ungerecht sind (XIII, 8).

Damit hat der Abschnitt über die Religion der Griechen sein Ende erreicht. Arist. hat gezeigt 1) daß die Götter der Griechen, wie die Mythologie von ihnen erzält, unmöglich wirklich Götter sind, 2) daß die Verehrung jener Götter Sittenlosigkeit und Elend für die Menschen im Gefolge gehabt hat, 3) daß nur die Ägypter die Hellenen an Torheit überbieten, 4) daß aber der griechische Bilderdienst von der ägyptischen Religion nicht allzu verschieden ist, trotz der Verteidigungen, welche die Gebildeten demselben zu Teil werden lassen, 5) daß die Rede der Philosophen und Dichter von der Einheit Gottes zu Scheiter geht an der Mythologie, 6) daß die durch die Gesetze normirte menschliche Sittlichkeit sich nicht verträgt mit der griechischen Mythologie.

Es ist eine Schlußbetrachtung, welche XIII, 9 vorbringt. Nur weil man die Worte: „Und hierin hat die ganze Welt geirrt“ als „Schlußsatz“ zum Vorhergehenden zog, konnte man zu dem Urteil, jene Worte seien „gewiß nicht ursprünglich“ kommen [2]. Arist. will vielmehr sagen, in diesen Stücken, die er nunmehr in seinem Buch hinsichtlich der heidnischen Religion vorgebracht hat, habe die ganze Welt geirrt (cf. XI, 7). Für „Welt“ wird im Griechischen das Wort *οἰκουμένη* gestanden haben (s. die krit. Note z. d. St.). Dieses Wort könnte im Munde eines Griechen sehr wol die griechische Welt bezeichnen [3]; daß aber Arist. das Wort in einem allgemeineren Sinne versteht, beweist der Gegensatz, in welchen der Ausdruck zu den unmittelbar vorher genannten „Griechen“ tritt. *Οἰκουμένη* kann entweder wie Luc. 2, 1 und öfters bei griechischen Autoren der späteren Zeit den orbis Romanus der Ausdehnung

1) Vgl. hiezu Clement. Hom. IV, 23: *οὐκοῦν οἱ Ἑλλήνων θεοὶ τὰ ἐνάντια τοῖς νόμοις πράξαντες κόλασιν ὀφείλουσιν.* Ps.-Justin. Orat. c. gentil. 2 fin.

2) Gegen Raabe S. 56; vgl. die krit. Bemerkungen z. d. St.

3) S. die Belege in Passow's Griech. Wörterb. II, S. 415[a].

wie der Bevölkerung nach[1] oder die gesammte Welt[2] resp. die Menschenwelt[3] bezeichnen. Es könnte hier sehr wol an die letztere Bedeutung und somit eine Zusammenfassung von c. III—XIII gedacht werden, allein von den Göttergeschichten der Barbaren hat Arist. so wenig geredet, überhaupt ein so unklares Bild von denselben entworfen, daß er schwerlich auf jene Darstellung hier zurückweisen will. Arist. denkt an das römische Reich. Er hat immer nur von Griechen geredet; daß aber das Gesagte von dem ganzen Reich des Kaisers gilt, wollte er schließlich noch besonders betonen. Züge der hellenischen Mythologie haben die griechischen Apologeten ja überhaupt zur Charakterisirung des Heidentums der griechisch-römischen Kulturwelt gebraucht. So sagt denn Arist. abschließend, daß die ganze Welt im Irrtum der Griechen sich befindet.

Ist jene Anschauung von den Göttern bisher vom Standpunkt des waren Gottesbegriffes und der Sittlichkeit her kritisirt worden, so macht der Verf. schließlich auf den Charakter der Überlieferung jener Göttergeschichten aufmerksam. Sagen, allegorische Einkleidung von den Naturvorgängen oder Lieder d. h. immer nur leere Worte und eitle Erfindung (vgl. XVII, 6) — das sind die Quellen jener Götterlehre.

Damit ist nach allen Seiten hin der Nachweis von dem Irrtum der Hellenen — es ist der Irrtum der Kulturwelt überhaupt — geliefert.

Arist. wendet sich nun der zweiten Gruppe von Völkern, den Juden und Christen, zu (vgl. S. 183).

Die Juden haben den Glauben an den einen Gott, den Schöpfer der Welt und ihn allein beten sie an[4]. Arist. muß

---

1) Z. B. Act. 24, 5. Joseph. Ant. XII, 3, 1. Athenag. Suppl. 1 init. cf. ἡ σύμπασα c. 2.

2) Z. B. Luc. 4, 5; 21, 26. Röm. 10, 18. Hebr. 1, 6 etc. 1 Clem. 60, 1; Martyr. Pol. 5, 1; 8, 1; 19, 2; bes. Martyr. Pauli 3 (Acta apostol. apocr. ed. Lipsius-Bonnet I, p. 110, 13).

3) Z. B. Act. 17, 6. 31; 19, 27; Apoc. 3, 10; 12, 9 etc.

4) Vgl. zu diesem Abschnitt Tacit. hist. V, 5: Iudaei mente sola unumque numen intelligunt, profanos qui deum imagines mortalibus materiis in species hominum effingant, summum illud et aeternum neque imitabile (al. mutabile) neque interiturum. Igitur nulla simulacra etc. und vorher: nec quicquam prius imbuuntur quam contemnere deos. Andererseits mag als Parallele auch die kurze tendenziöse Charakteristik des Judentums Clement. Hom. IV, 13. 14 notirt werden.

zugestehen, daß das der „Warheit“ entspricht (XIV, 2)[1]. Diesem Gottesbegriff gemäß gestaltet sich das sittliche Leben der Juden, denn sie amen ja auch ihrem Gott nach (XIII, 3) wie es die Griechen mit ihren Göttern getan haben (cf. VIII, 6; IX, 8). Sollte nun aber die Erhabenheit der Christen über alle anderen Völker erwiesen werden, so mußte ein Irrtum der Juden gefunden werden. Arist. hat selbst keine klare Anschauung vom Judentum gehabt[2], er hat erzält was er dem A. T. entnommen hatte. Was er schließlich wider das Judentum vorbringt, daß seine Frömmigkeit durch die Art der Gottesverehrung eigentlich den Engeln gelte, hat er in der Praed. Petri gelesen und — mit Vorsicht — angewandt (s. S. 216 f.).

Die Christen nun haben die „Warheit“ gefunden, wie man ihren Schriften entnehmen kann, denn sie erkennen den Schöpfer, der allein Gott ist, one einen Genossen zu haben. Letzteres gibt zu denken. Arist. bezeichnet Jesum als den Son Gottes, welcher in heiligem Geist vom Himmel herabgekommen, aus Maria der Jungfrau Fleisch annahm (II, 6) und der dann, nach seiner Ermordung durch die Juden, wieder lebendig wurde und zum Himmel emporfur (II, 8), er ist der Gesetzgeber der Christen (XV, 9) und kehrt wieder als Richter der Welt (XVII, 8). Er scheint also in der Tat einen „Son“ und „Genossen“ Gottes zu kennen. Man kann das nicht in Frage stellen. Die göttliche Art Christi hat dem Arist. nicht

1) Die Juden „scheinen der Warheit näher gekommen zu sein“, vgl. 2 Clem. 2, 3 δοκοῦντες ἔχειν θεόν. Iren. adv. haer. IV, 33, 1: intempestive extra legem servire simulantes nihil indigenti deo.

2) Act. 17, 17 setzt in den Tagen des Paulus allerdings eine Synagoge in Athen voraus (vgl. auch Bayet, de titul. Atticae chr. p. 2), aber man kann wol daraus, daß Paulus hier anders als in Philippi (Act. 16, 13), Thessalonich (17, 2), Beröa (17, 11), Korinth (18, 4), seiner Gewonheit zuwider, von Anfang an nicht allein in der Synagoge, sondern auch auf der Agora zu reden für notwendig hält, den Schluß ziehen, daß die jüdische Gemeinde zu Athen klein und unbedeutend, sowie wenig bekannt und besucht war. Wie verwunderlich wäre dagegen das Urteil des Arist., wenn er wirklich nahe Beziehungen zu Smyrna gehabt hätte und jene Juden, von deren gewonheitsmäßiger Feindschaft (ὡς ἔθος αὐτοῖς) wider die Christen das Martyr. Polyc. (13, 1; 17, 2; 18, 1) berichtet, gekannt hätte! Auch das spricht wider die S. 269 f. widerlegte Hypothese. Dieser Christ hat von den Juden keine viel eingehendere Kenntnis besessen, als sie Tacitus, der Historiker, hatte (Hist. V, 2—8).

minder fest gestanden als den Schriftstellern des nachapostolischen Zeitalters oder den späteren Apologeten. Aber das Problem, welches letzteren so viel zu schaffen gemacht hat, wie nämlich der Monotheismus neben der Gottheit Christi zu halten sei, welches die verhängnisvolle Einfürung des philosophischen Logosbegriffes zur Folge hatte [1], hat ihn noch nicht bedrückt. Nicht anders als die neutest. Schriftsteller redet er von dem prä- und postexistenten Christus und betont dabei auf das energischste die Einheit Gottes. Eine reflexionsmäßige Vermittlung beider Gedanken lag ihm so fern als sie den einfältigen Christen aller Zeiten fern gelegen hat. Zumal an unserer Stelle, wo ihn die Reminiscenz an Röm. 11, 34–36 leitet (s. S. 214, Anm.) hat er sicher nicht die Absicht gehabt einen besonderen theologischen Gedanken auszusprechen. Auch hier macht Arist. wieder einen altertümlichen Eindruck.

Arist. ist auf den Gottesbegriff der Christen nicht näher eingegangen. Daß sie die „Warheit" gefunden, nach Ausweis ihrer Schriften, hat er gesagt. Mit gutem Grunde verzichtet er auf Näheres. Er hätte sonst das im 1. Kapitel Gesagte repetiren müssen und hätte den nicht ganz einfachen Nachweis der Identität seiner stoischen Formeln mit den doch etwas anders lautenden Gedanken der Schrift füren müssen. Dieser Aufgabe ist er aus dem Wege gegangen und hat sich durch den Hinweis auf die christlichen Schriften den Rücken gedeckt.

Wie bei Hellenen und Juden zeigt nun auch bei den Christen Arist. den Zusammenhang zwischen Sittlichkeit und Gottesglauben auf. Von der „Nachamung" der Götter resp. Gottes, wie es dort hieß, zu reden vermeidet er; Gott gab den Christen Gebote, welche sie in ihren Sinn eingezeichnet haben und wegen der Hoffnung der zukünftigen Welt beobachten (XV, 3). Damit hat Arist. auf einen präcisen Ausdruck gebracht, was vielen in seiner Zeit, wenn auch nicht für das Christentum selbst so doch für die hervorstechendsten und allgemein verständlichen Züge desselben galt. Der Glaube an den einen Gott, der Gehorsam gegen seine Gebote und die Hoffnung auf eine zukünftige Vergeltung (cf. § 9. 12; XVI, 3).

---

1) Vgl. z. B. Justin. Ap. I, 13. 23. 46. II, 6. 13; Dial. 100; Tat. Orat. 5; Athenag. Suppl. 10; Theophil. ad Autol. II, 22. 10 etc.

Dieser Sachlage gemäß gestaltet sich das christliche Leben. Arist. ersteigt in der nun folgenden Schilderung den Höhepunkt seiner Darstellung. Es ist charakteristisch für den Mann und seine Zeit, daß er über den christlichen Gottesbegriff nichts zu sagen weiß, was sich abhöbe von dem philosophischen Gottesgedanken, den er an die Spitze seines Buches gestellt hat, daß er aber große und gewaltige Worte über das christliche Leben zu finden vermag (vgl. die Bemerkung Athenag. Suppl. 11 fin. 12 init.). Nicht in der Lehre — sie war überaus unvollkommen — sondern im Geist und Leben lag die Kraft des Christentums jener Tage. Wie anders stellt sich doch schon Clemens Al. in dem Paedag. das Ideal christlichen Lebens vor.

Arist. beginnt damit, daß er die Grundzüge christlicher Sittlichkeit schildert (XV, 4. 5): Ehebruch und Hurerei treiben sie nicht; weder geben sie falsches Zeugnis ab, noch täuschen sie das Vertrauen dessen, der ihnen ein Pfand hinterließ [1], wie überhaupt sie nicht gewinnsüchtig sind; Vater und Mutter ehren sie, den Nächsten lieben sie; und wenn sie dann, als Richter, nicht unmittelbar ihre Liebe bezeugen können, so lassen sie doch Gerechtigkeit walten. Mit Götzen und Götzenopfer lassen sie sich nicht ein, den Nächsten behandeln sie nach Maßgabe dessen, was sie von ihm nicht erfaren möchten — ein uralter Zusatz im Text der Apostelgeschichte gab Arist. diesen Zusammenhang an die Hand (vgl. S. 213 und füge zu den Stellen dort: Lamprid. Alex. Sev. 51); die ihnen Unrecht tun machen sie zu Freunden, und Feinden beeifern sie sich Gutes zu tun. Arist. hat mit feinem ethischen Takt jener negativen Manung des sog. Aposteldekretes eine positiv gewandte Ergänzung hinzugefügt, entsprechend der Form des Spruches Matth. 7, 12; Luc. 6, 31. Es sind die gleichen Grundzüge christlicher Sittlichkeit, welche die Didache zusammenstellt (vgl. S. 225 f.), die Arist. hier vorbringt. Schwierigkeit macht der Satz, welcher von christlichen Richtern spricht (§ 4). Griechisch muß derselbe gelautet haben: *εἰ δὲ κριταὶ* (oder *δικασταὶ*) [2], *δίκαια κρίνουσιν*. Daß der erste Teil des Satzes,

1) Die Parallelen zu der Stelle über das Depositum s. in dem krit. Comm. z. d. St.

2) Dieses bezeichnet den öffentlichen Richter, ersteres gewönlich den, welcher nach Ordnung und Billigkeit über etwas urteilt und ent-

der bei G fehlt, unecht sei, kann nicht wol angenommen werden, die Auslassung durch G liegt viel näher als eine völlig zwecklose Einschaltung durch den Übersetzer S. Dann liegt hier ein für das Verhältnis der Christen zur Welt nicht uninteressanter Zug vor. Es kann sich dabei auch nicht um ganz vereinzelte Ausnahmefälle handeln; solche würde Arist. doch sicher nicht unter diese allgemeinsten Züge christlicher Sittlichkeit, one jegliche engere Beschränkung, aufnehmen. Er hat es nicht anders gewußt, als daß Christen bisweilen auch „Richter“ waren. Und wieder kann er dabei nicht an irgend eine interne Gerichtsbarkeit innerhalb der Gemeinde, an christliche Zucht (vgl. Did. 4, 3) oder derartiges, wie es 1 Kor. 6, 1—4 als Möglichkeit ansetzte, denken; das vertrüge sich, wenn der erste Teil des Bedingungssatzes echt ist, nicht mit dem allgemeinen für das Verständnis des Kaisers berechneten Charakter der ganzen Darstellung. Es müssen „Richter“ im öffentlichen Sinn des Wortes gemeint sein, und auch wenn *κριταί* im Urtext stand, ist dieses Verständnis nicht ausgeschlossen (s. S. 298 Anm. 2). Wäre es notwendig, hiebei sich an die römische Rechtsordnung zu halten, so läge es wol am nächsten an die Geschworenen oder iudices zu denken, aber Arist. schweben doch sicherlich die lokalen Verhältnisse seiner Heimat vor, und da werden wir uns eines änlichen Institutes der attischen Gerichtsbarkeit, die ja im Ganzen intakt geblieben zu sein scheint [1], zu erinnern haben, nämlich jener aus den Bürgern gewälten oder erlosten Richter oder der Gaurichter oder der änlich erwälten Handelsrichter [2], deren zu Hadrians Zeiten ausdrücklich Erwänung geschieht [3]. War ein Christ

scheidet, s. aber Matth. 5, 25. Luc. 12, 58; Act. 24, 10. Sirach. 10, 1. 2. 23; 41, 18. Hist. Sus. 5. 41 und bes. Deut. 16, 18.

1) S. z. B. Pausanias I, 28, 8 ff. Ael. Arist. Panegyr. in Rom. opp. I, 363 f.; Panathenaic. Opp. I, 171 cf. 309 f. (ed. Dindorf), vgl. Mommsen, Römische Geschichte V, S. 234. 236. 240. 262 f. Voigt, Das Jus naturale II, S. 773 f. Kuhn, Verfassung des röm. Reiches II, S. 64. 71.

2) Vgl. Meier und Schoemann, Der att. Proceß (2. Aufl. v. Lipsius) I, S. 145 ff. und Schoemann, Griechische Altertümer I [3], S. 499 ff. Zum „gerecht richten“ vgl. noch die alte Formel des Heliasteneides in dem zuerst angefürten Werk I, S. 153 f. (z. B. *γνώμῃ τῇ δικαιοτάτῃ καὶ οὔτε χάριτος ἕνεκα οὔτ' ἔχθρας*).

3) Vgl. Hertzberg, Gesch. Griechenl. unter den Röm. II, S. 317 f.

als solcher nicht bekannt, so ist es ebenso möglich, daß die Wal auf ihn fiel, als daß er es für ratsam hielt sie anzunehmen [1].

Nachdem Arist. so die Grundzüge des christlichen Lebens gezeichnet hat, geht er zu einzelnen Ständen und Verhältnissen über, dabei zuerst von der Reinheit der Frauen, der Sanftmut der Mädchen (vgl. z. B. 1 Clem. 1, 3. Tat. Or. 33) und der Keuschheit der Männer redend (XV, 6), sodann verweist er auf den liebevollen Eifer der Christen, Knechte und Mägde sowie die Kinder, wenn sie welche haben, für das Christentum zu gewinnen. Ist dieses gelungen, so gewären sie ihnen den Brudernamen, was natürlich auf die Sklaven, mit denen der Abschnitt anhob — es liegt ja auch der Ton auf ihnen, denn hinsichtlich der Kinder ist jenes Verfaren weniger merkwürdig — zu beziehen ist [2]. Diesem Verhalten entspricht der gesammte Wandel der

---

1) Der Rigorismus, welcher öfters nach dieser Richtung bezeugt ist (z. B. Ael. Aristid. Orat. 46 ed. Dindorf II, p. 404; Tatian Or. 11 init. Tertull. de idol. 17—19; de cor. mil. 11 fin. Apol. 46. 38. Orig. c. Cels. VIII, 73—75. Cypr. ad Donat. 3) ist sicher niemals allgemein praktisch geworden. Die wirkliche Sachlage lehrt Tertull. in de cor. milit. und de idol. kennen. Der Christ als Christ soll nicht Soldat werden oder soll diesen Stand nach seiner Bekehrung verlassen (cor. mil. 11), aber doch gibt es christliche Soldaten (cf. Apol. 42) und Tert. preist den militem gloriosum in deo (c. 1), dessen Geschick Anlaß zu der Schrift wurde, cf. 11 extr. Christliche Beamte und Richter setzt auch de idololatr. 17 voraus. Es war um das Jahr 200 in Karthago eine Streitfrage: an servus dei alicuius dignitatis aut potestatis administrationem capiat? Tertull. weist auf die unüberwindlichen Schwierigkeiten hin, die sich besonders dem Richteramt entgegenstellen; aber viele dachten anders. Hier ist also das Vorkommen christlicher Beamten und Richter mit Sicherheit anzunehmen, vgl. bes. Apol. 37, Oehler I, p. 251 oben, 1 p. 115 oben. Auch die Manung des Clem. Paed. III, 12 p. 306 ist nur dann recht verständlich, wenn es christliche δικασταί gab. Vgl. hiezu Münter, Primordia eccl. afr. p. 20 sq. sowie im Allgemeinen Neander, Denkwürdigkeiten I [2], S. 376—383 und die zutreffende Darstellung von Neumann, Der röm. Staat und die allg. Kirche I, S. 115 f. 121 f. 124 ff. 197, bes. S. 128 den Nachweis, daß es sich bei den milites wesentlich nur um solche handeln kann, die freiwillig diesen Beruf erwält.

2) Die Worte geben ein anschauliches Bild von der Zusammensetzung sicherlich nicht weniger christlicher Häuser der Zeit: die Eltern sind Christen geworden in späteren Jaren, ihre Kinder sind Heiden, Heiden sind auch die Sklaven und Sklavinnen des Hauses; aber um die einen wie die anderen wirbt die christliche Liebe und der

Christen. Obgleich sie die fremden Götter nicht anbeten, so haben sie doch die Tugenden der Demut und Güte, der Warhaftigkeit und der Liebe zu einander[1] (XV, 7).

Diese Liebe aber zeigt sich im glänzendsten Licht einerseits an dem Verhalten gegen ganz Bedürftige, andererseits bei eigener Bedürftigkeit (XV, 7—9); nämlich in erster Hinsicht Witwen und Waisen, den Armen und Fremden[2] gegenüber — auch diese nennen sie Brüder, in der Fürsorge um verstorbene Christen und um solche, die um ihres Glaubens willen bedrängt oder gefangen sind[3]. Auf der anderen Seite wird das Fasten, das man sich auflegt, um sich am Munde etwas für die Armen abzusparen, erwänt[4].

Arist. markirt sodann einen Ruhepunkt in seiner Rede durch die Bemerkung, daß dieses gerechte und ehrbare Leben im Gehorsam gegen Gottes Gebote geschehe.

---

Übertritt zum Christentum gleicht den socialen Unterschied aus, one daß eine Freilassung dabei eingetreten wäre, vgl. dazu schon Pauli, Auffassung 1 Kor. 7, 13—17. 21. Philem. 16. (Zur Kindererziehung vgl. Eph. 6, 4. 1 Clem. 21, 8. Polyc. 4, 2; auch Orig. c. Cels. VIII, 56; die Erziehung des Origenes bei Euseb. h. e. VI, 2, 7 ff.; Const. ap. IV, 11; über Sklaven 1 Tim. 6, 2. Eph. 6, 9. Col. 4, 1. Ignat. ad Pol. 4, 3; Athenag. Suppl. 35 init.; Clem. Paed. III, 11; Orig. c. Cels. III, 49. 53; Const. ap. IV, 12. Kinder und Sklaven Orig. in Cant. hom. 2, 8. Der Brudername: Lucian Peregr. 13; Minuc. Oct. 9; Tert. Apol. 39 etc.). Ist dieses der Zusammenhang, so ist bei der Beschränkung hinsichtlich der Kinder, nicht an asketische Rücksichten zu denken (s. Hermas Vis II, 2, 3, wo die Auslegung freilich streitig ist; Tertull. ad uxorem I, 6; de cult. fem. II, 9; auch 2 Clem. 12, 5, und vgl. auch Justin Ap. I, 15. 29; Athenag. Suppl. 33), denn es wird an Kinder zu denken sein, welche vor dem Übertritt der Eltern zum Christentum geboren sind.

1) Aus der im Text angefürten Verbindung der Gedanken, begreift sich die Erwänung des Nichtanbetens der fremden Götter in diesem Zusammenhang. Glaubte man darin die Wurzel aller Laster (ἀσέβεια, ἀθεότης) erblicken zu können, so straft das Verhalten der Christen jenes Urteil Lügen. Zur Liebe vgl. Tert. Apol. 39: vide, inquiunt, ut invicem se diligant; Minuc. Fel. Oct. 9; Athenag. Suppl. 11.

2) Vgl. Minuc. Oct. 9, 2: et amant mutuo paene antequam noverint. Gastfreundschaft: Röm. 12, 13. Hebr. 6, 10; 13, 2; 1 Petr. 4, 9; 1 Clem. 1, 2; 11. 12. 35, 5; Hermas Sim. IX, 27, 2. Tertull. ad uxor. II, 4. Const. ap. II, 3. 25. Einen λόγος περὶ φιλοξενίας schrieb Melito (Eus. h. e. IV, 26, 2).

3) Parallelen zu Witwen etc. Gefangenen etc. s. S. 227 Anm. 2; S. 228 Anm. 2, s. auch S. 277. 279.

4) Vgl. die S. 219 angefürten Parallelstellen.

Endlich werden uns einige Züge vorgefürt, denen die Beziehung des Lebens auf Gott gemeinsam ist (XV, 10—12). Sie loben Gott und danken ihm für Speise und Trank, sie danken Gott um derentwillen, die als Gerechte die Welt verlassen, sie loben ihn um der Geburt eines Kindes, aber nicht minder um des frühen Todes eines solchen willen [1], und sie wehklagen über den, welcher in seiner Sünde gestorben, ist ihm doch die Strafe sicher. Arist. schließt diese Gedankenreihe, indem er sagt, so seien Gesetz und Sitten der Christen beschaffen (XV, 12).

Der folgende Abschnitt hebt die Bedeutung der Christen für die Welt hervor (XVI, 1—5). Sie bitten Dinge von Gott, welche ihm zu geben und ihnen zu empfangen anstehen [2], und wegen ihrer Erkenntnis der Woltaten Gottes, besteht das Gute in der Welt fort. Sie allein, so haben wir jetzt erkannt, sind der Erkenntnis der Warheit nahe. Damit ist das Problem, das III, 1 aufgestellt wurde, beantwortet (§ 1). Wird so Großes von den Christen behauptet, so muß erklärt werden, woher es kommt, daß sie verhältnismäßig so wenig Aufsehen gemacht haben. Das begreift sich aber aus der Geflissentlichkeit, mit welcher sie ihre guten Werke verbergen. Sie bemühen sich um die Frömmigkeit eben nicht im Hinblick auf die Menschen, sondern in Erwartung der zukünftigen Welt (§ 2). Ist es dem Autor hiedurch gelungen, die Aufmerksamkeit des Kaisers zu erregen, so versteht man, daß er es für passend hält, den Herrscher auf seine Quelle zu verweisen. Der Verf. hat nur in Kürze „Wandel und Warheit“ der Christen geschildert. Wer Sinn für die Warheit hat, wird sich dem Eindruck der Größe

1) Vgl. hiezu Tertull. ad uxor I, 5 init., die entgegengesetzte Ansicht vertrat Hierakas (Epiph. haer. 67 [47], 2). Zu den Worten „Weil es durchschritten hat die Welt one Sünden“ (XV, 1) vgl. Barnab. Ep. 6, 11: ἀνακαινίσας ἡμᾶς . . . . ὡς παιδίων ἔχειν τὴν ψυχήν. Tertull. de bapt. 18: quid festinat innocens aetas ad remissionem peccatorum? Der Begriff der Erbsünde hat Arist. wie seiner ganzen Zeit noch fern gelegen, was die ernsteste Auffassung der Tiefe und Allgemeinheit des sündlichen Verderbens natürlich nicht ausschließt, vgl. z. B. Barnab. 14, 5; 16, 7 Justin. Ap. I, 61 etc.

2) Vgl. zu diesem Gedanken Orig. de orat. 14. 16. Cypr. Ep. 11, 8 sowie auch die Betrachtung Marc Aurels Meditat. IX, 40, und Diog. Laert. VII, p. 124 oben.

und Wunderbarkeit ihrer Lehre, sowie dem Gefül, daß es ein neues Volk ist, dem Göttliches beigemengt ward (§ 3), nicht entziehen. Aber noch ein Anderes als die erregte Heilsbegierde soll zur Lesung der christlichen Schriften treiben: man kontrollire an ihnen den Bericht des Arist. Er hat sich nichts erdacht und sich nicht advokatischer Künste beflissen, sondern er redet, weil er glaubt. Warum man für „glauben“ hier ein anderes Wort „im Sinne von: so habe ich es wiedergegeben“ erwarten sollte [1], ist mir unerfindlich. Oder war es zu erwarten, daß Arist. in zwei auf einander folgenden Sätzen ungefär das Nämliche sagte? Arist. verneint, daß er etwas fingirt habe, wie es des Advokaten Amt so leicht mit sich bringt, er sagt dagegen positiv aus, daß er, da er in den christlichen Schriften gelesen hat, selbst zum Glauben an das Christentum, einschließlich der Weissagungen, gekommen ist und sich nun verpflichtet fült, anderen davon Mitteilung zu machen [2]. Mit innerer Überzeugung und unter dem Drang dieser Überzeugung, nicht aber als Anwalt, redet er. Hier zuerst offenbart Arist., daß auch er Christ ist. Nicht one Absicht hat er bisher damit zurückgehalten [3] und hat den Gottesbegriff oder den Maßstab, der das ganze Büchlein beherrscht, so ganz als Ertrag natürlicher Erkenntnis hingestellt. Hier mußte er aber dem Verdacht, blos eine rhetorische Übung geboten zu haben, durch den Hinweis auf seine eigene Überzeugung entgegentreten. Der Zweck war ja nun erreicht, der Kaiser und alle Leser — an sie wendet sich der Paragraph [4] — hatten mit objektivem Interesse das Werk gelesen, jetzt kann der Autor sich vorstellen.

Es hat sich ergeben, daß die Christen die Warheit gefun-

---

1) So Raabe a. a. O. S. 23 Anm. 1.

2) Der Sinn bleibt derselbe, auch wenn man, gegen die Hs., um des vorhergehenden ܐܝܟ willen, lesen will: ܐܝܟ ܗ̇ܘ ܕ. Dann ist zu übersetzen: sed ut is qui in scripturis eorum legi, haec, etiam quae futura sunt, firmiter credidi ideoque coactus sum etc.

3) Vgl. S. 280 f., auch die Bemerkung II, 7 über die Kraft, welche der Leser des Evangeliums verspürt, verlangt noch keinen direkten Schluß auf den Standpunkt des Verf.

4) S. die Note z. d. St.

den haben, one mit ihr zu prunken, daß sie ein neues Volk sind und daß in ihren Schriften, denen auch Arist., der Philosoph, sein Vertrauen geschenkt hat, nähere Belehrung zu finden ist. Arist. schließt mit dem Gedanken, daß wegen des Gebetes der Christen die Welt fortbesteht, daß aber alle übrigen Völker in tiefsten Irrtum verfallen sind [1] — aus eigener Schuld — und daher nur in die Irre füren können (XVI, 4). Es kommt ihm besonders auf den Gedanken an, daß die Christen das welterhaltende Princip sind [2], schon einmal sprach er ihn aus (§ 1). Aber wärend dort nicht deutlich wurde, inwiefern der Fortbestand der Welt von den Christen abhängt, ist derselbe hier auf das Gebet der Christen zurückgefürt. Es ist also ein Bestandteil des christlichen Gebetes gewesen, daß Gott die Welt noch fortbestehen lasse [3], ebenso wie die Christengemeinde um den baldigen Eintritt des Endes gebetet hat [4]. Die Stelle des Arist. zeigt deutlich, daß Tertullian an der berümten Stelle Apol. 39 nicht etwa in apologetischem Interesse eine Tatsache fingirt oder doch sich zurecht gemacht hat, sondern daß schon in sehr früher Zeit auch in anderen Teilen der Kirche solch ein Gebet bräuchlich gewesen ist. Es ist auch nicht ein Widerspruch, der zwischen dem einen und

---

1) Zum Bilde des Hinwälzens vgl. Pseudomelito 11; Athanas. c. gent. 9. 19. Bei den „übrigen Völkern“ ist natürlich zunächst an Barbaren und Griechen zu denken. Wenn auch letztere vor die Elemente der Welt sich wälzen, so denkt Arist. jedenfalls an die *περὶ τῶν θεῶν φυσιολογία* (XIII, 7 vgl. 9). Wie wenig sie von dem überweltlichen Gott wissen, soll dadurch zum Ausdruck gelangen. Vielleicht hat Arist. übrigens die Juden (nach XIV, 4) in etwas unter dieses Urteil befassen wollen.

2) Vgl. Ep. ad Diogn. 6, 7. Origen. c. Cels. VIII, 70. 73. 74. 75, auch Justin. Ap. I, 12 init., dann die Betrachtung des Melito über den Einfluß des Christentums auf den Bestand des römischen Reiches, bei Euseb. h. e. IV, 26, 7 sq. Ps.-Mel. 10 fin. Tertull. ad Scapul. 2. Apol. 37. 32. Änliche jüdische Vorstellungen s. bei Weber, Syst. d. altsynagogalen Theol. S. 58. 202. 287 ff.

3) Vgl. Tertull. Apol. 39: oramus etiam pro imperatoribus, pro ministris eorum et potestatibus, pro statu saeculi, pro rerum quiete, pro mora finis, cf. de orat. 5 (quidam protractum quendam in saeculo postulant) vgl. auch Const. ap. II, 57.

4) Vgl. schon die 2. Bitte des VU., dazu Tertull. de orat. 5, vgl. auch Orig. de orat. 25. Apoc. 22, 17. 20. Didache 10, 6: *ἐλθέτω χάρις καὶ παρελθέτω ὁ κόσμος οὗτος*. Tertull. de resurr. 22; de bapt. 12.

dem anderen Gebet besteht, denn nicht um ein Hinausschieben des Endes in die fernste Zukunft handelt es sich ja bei der Bitte, sondern um einen Aufschub angesichts der jetzt noch bestehenden Verhältnisse. Es ist der Gedanke der Vorhersicht und Vorherbestimmung Gottes, welcher die Bitte um Verzögerung des Endes hervorgerufen hat, wie aus Justin hervorgeht[1]; wie aber bei dem gewaltigen Wachstum der Mission dieser Gedanke der Kirche kommen konnte, ist ja sehr begreiflich[2]. Es ist zunächst nichts Anderes gemeint, als wenn die Kirche heute noch darum betet, daß bald das Ende komme und erfüllt werde die Zal der Auserwälten. Der Apologet Arist. hat von diesem Gebet eine änliche Anwendung gemacht wie es die ist, welche der Apologet Tertullian seinen Lesern nahelegt.

Blicken wir jetzt zurück auf die Darstellung des christlichen Geschlechtes, die Arist. vorgelegt hat, so wurde 1) gesagt, daß die Christen den waren Gott gesucht und gefunden haben und daß sie seinen Geboten folgen, 2) wurde gezeigt, welches die denselben entsprechenden Grundzüge christlicher Sittlichkeit sind, 3) wie dieselben in den einzelnen Ständen des Lebens sich ausprägen und sich insonderheit den Elenden und Bedürftigen gegenüber bewären, 4) daß der Christen ganzes Leben und Sinnen sich auf Gott richtet, 5) wurde dann nochmals betont, daß sie die Warheit gefunden haben, so wenig sie mit diesem Besitz prunken, daher lont es sich, über ihre Lehre sich genauer zu informiren, sind sie doch das welterhaltende Princip, wärend alle anderen Völker in ihrem Irrtum dahintaumeln und nur zum Irrtum verfüren können.

Damit ist erwiesen, was zu erweisen stand: unter den vier Völkern haben nur die Christen „die Warheit“ gefunden und ihr Leben dem Gebote des waren Gottes gemäß eingerichtet.

---

1) Justin. Ap. I, 45: *καὶ κατέχειν ἕως . . . . συντελεσθῇ ὁ ἀριθμὸς τῶν προεγνωσμένων αὐτῷ ἀγαθῶν γινομένων καὶ ἐναρέτων, δι᾽ οὓς καὶ μηδέπω τὴν ἐπικύρωσιν πεποίηται*, cf. 28. Dial. 39.

2) Justin. Ap. II, 7 init.: *ὅθεν καὶ ἐπιμένει ὁ θεὸς τὴν σύγχυσιν καὶ κατάλυσιν τοῦ παντὸς κόσμου μὴ ποιῆσαι, ἵνα καὶ οἱ φαῦλοι ἄγγελοι καὶ δαίμονες καὶ ἄνθρωποι μηκέτι ὦσι, διὰ τὸ σπέρμα τῶν χριστιανῶν, ὃ γινώσκει ἐν τῇ φύσει ὅτι αἴτιόν ἐστιν.* Vgl. auch das Gebet 1 Clemens 59, 3: *τὸν πληθύνοντα ἔθνη ἐπὶ γῆς καὶ ἐκ πάντων ἐκλεξάμενον τοὺς ἀγαπῶντάς σε διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ.*

Der Apologet kommt nun zum Schluß, zur Erklärung der Verleumdungen wider die Christen und zu einer Paränese, sich bei Zeiten dem Christentum zuzuwenden. Zuvor fült er das Bedürfnis, das doch so wenig vollständige Bild vom Christentum, welches er gegeben, wider Einwendungen zu sichern. Die „anderen Schriften“ [1] der Christen werden dem Kaiser mehr sagen, Dinge, welche sich nicht so einfach sagen oder auch nur wiederholen lassen (XVII, 1). Dann erweist er die Anschuldigungen der Griechen wider die Christen als Verleumdungen, die rürende Geduld und Liebe der Christen gegen ihre der Erkenntnis ermangelnden Widersacher dem entgegenstellend (XVII, 2. 3). Arist. denkt hier offenbar an die bekannten uralten Verleumdungen wider die Christen [2], der Zusammenhang legt allerdings nur den Gedanken an die ödipodeischen Mischungen nahe, für die thyesteischen Male fehlte Arist. der Anknüpfungspunkt im Leben der Hellenen [3]. War ist an jenen Anschuldigungen nichts, wie der Christen gerechtes und heiliges Leben, ihr Warheitsbesitz, ihre Geduld wider die Verfolger, sowie ihre Gebete für die Bekehrung derselben zeigen.

Nicht one Erfolg sind diese. Es kommt vor, daß Widersacher der Christen sich selbst zur Religion derselben bekehren (XVII, 4). Und daß die Christen im Recht, die Heiden im Unrecht sind, das kann man dann an dem Neubekehrten warnehmen. Er schämt sich dessen, was er bisher getan und er empfindet, daß es in Unwissenheit geschehen. Und nun reinigt er sein Herz und bekennt seine Sünden vor Gott. Und er findet Vergebung für sie, indem jene Zeit, da es möglich war, die ware Erkenntnis der Christen zu schmähen, eine Zeit der Unwissenheit war. So steht dieser Paragraph im engsten Zusammenhang zu dem vorhergehenden. So wenig ist die Rede der Hellenen wider die Christen berechtigt, daß ein zum

1) Vgl. S. 215.

2) S. die Zusammenstellung S. 233; hier kommt besonders Plin. Ep. X, 79 in Betracht, vgl. dazu Neumann, Der röm. Staat und die allg. Kirche I, S. 21.

3) Vgl. dagegen die Weise, wie z. B. Tertull. auch dieses den Heiden beilegt, Apol. 9, und die Bemerkung eines Märtyrers im Gemeindeschreiben von Lyon, Eus. h. e. V, 1, 52.

Christentum bekehrter Hellene vielmehr mit Scham auf sein bisheriges Leben, das ein Leben der Unwissenheit war, zurückblicken muß [1].

Mit dem Satz § 5 findet der Gedanke § 2—4 seinen Abschluß: die Christen sind das selige Geschlecht unter den Menschen.

Steht es so, dann darf Arist. auffordern mit der nichtigen Rede wider die Christen aufzuhören (cf. Justin. Ap. I, 68 init., Tatian Orat. 30 fin.) und dafür die Warheit zu sagen, denn das ist den Heiden nützlich: den waren Gott zu verehren, statt daß sie einem leeren Schall Verehrung erweisen, wärend Gottes ist, was die Christen sagen (XVII, 6). In diesen Sätzen zieht Arist. das Resumé aus seiner Abhandlung. Der letzte Zweck, der ihn leitet, war, die heidnischen Anfeindungen des Christentums zum Schweigen zu bringen — daher fiel er auch einige Mal aus dem „du" in das „ihr" oder „sie". Durch sein Buch will er die Heiden zum Bekenntnis der Warheit bringen oder zur Anbetung des waren Gottes, ebenso hat er aber erwiesen, daß der heidnische Kultus nur einem leeren Schall gilt (vgl. XIII, 9) [2], wogegen Gottes die Lehre der Christen und ein Tor des Lichtes ist.

Arist. schließt mit der Aufforderung, heranzutreten zum Christentum und unvergängliche Worte zu empfangen, so würden sie zuvorkommen dem furchtbaren Gericht, welches durch Jesus Christus alsbald hereinbrechen wird über das Menschengeschlecht.

Die Gedanken der Apologie bilden ein gut in sich zusammenhängendes Ganze. Indem dieses im Vorhergehenden eingehend erwiesen wurde, ist zugleich der abschließende Beweis für die Ursprünglichkeit der von dem Syrer überlieferten Textesrecension erbracht. — An die Spitze hat der Apologet die „Warheit", der auch der Heide sich beugt, d. h. den philosophischen Begriff von Gott, gestellt. An diesem Maßstab wurden sodann die Religionen der Barbaren und Hellenen einer-, der Juden und Christen andererseits beurteilt. Nur die Chri-

1) Vgl. z. B. Justin. Ap. I, 14. Clem. Hom. XI, 25. 27.

2) Das ist eine ganz andere Beurteilung der heidnischen Gottheiten, als wir sie bei den anderen Apologeten finden, welche in denselben Dämonen glauben annehmen zu sollen, s. die Stellen S. 233.

sten — das ist das Resultat — haben die ganze Warheit, und das bewärt sich durch ihr Leben im Gehorsam gegen die Gebote, die der ware Gott ihnen gegeben. In der Geschichte der Religionen hat also auch das Christentum seine Stelle, es ist jenen formell ebenbürtig, aber inhaltlich unendlich überlegen, denn es besitzt „die Warheit“. Indem Arist. dieses nachweist, verfolgt er einen hohen Zweck. Das Urteil der gebildeten Welt, mit dem Kaiser an der Spitze, über das Christentum will er umstimmen. Die letzte Wendung, welche in der Geschichte der Religion erfolgt, ist die Wendung zum Heil. Das vierte Geschlecht hat die Warheit und die Liebe, nur um seinetwillen besteht fort die Welt. Ist angesichts dieser Tatsachen das übliche Urteil über die Christen eine Lüge, so darf der Autor, nachdem er die Warheit ausgesprochen, nun hoffen, daß man aufhört die Lügen zu wiederholen, ja daß die Welt bedenkt was zu ihrem Heil dient. Hoch gesteckt ist sein Ziel: Nicht bittet er um Besserung der Lage der Christen, nicht verteidigt und entschuldigt er; nein, letztlich will und hofft er, daß der Kaiser und mit ihm das römische Reich dem Christentum zufallen, d. h. daß die *ἀλήθεια* siegt über die *πλάνη*. Es ist fast mehr eine „Denkschrift“ als eine „Schutzschrift“, die er verfaßt hat.

Man kann nicht leugnen, daß die Schrift mit Geschick abgefaßt worden ist. Nicht als Christ tritt der Verf. vor den Kaiser und nicht scheint er das Christentum als solches zu verteidigen. Von der „Warheit“ geht er aus und findet zusammen mit seinen Lesern, daß das Christentum diese Warheit ist. Jetzt erst, wo der teilnehmende Leser seine Vorurteile zu überwinden Zeit gehabt hat, gibt der Warheitsforscher sich als Christen zu erkennen, ist doch das Christentum die Warheit. Klug berechnet wie der Ausgangspunkt der Apologie ist auch die Auswal des Stoffes. Es wird zunächst die Hoffnung abgeschnitten, daß etwa der ferne Orient, die uralte Weisheit der Barbaren die Warheit aufbewart habe. Es wird dann an besonders grellen Beispielen das ungöttliche Wesen der griechischen Götter, die kaum über den Gottheiten Ägyptens stehen, nachgewiesen, und es wird endlich der griechische Kultus samt den Deutungsversuchen der Gelehrten abgetan, und damit im Zusammenhang auch die Nichtigkeit der physiologischen Umdeutung der Götter erwiesen. In dem Rechts-

staat haben diese Götter keinen Platz, und der Vernünftige kann sich mit diesen Produkten dichtender Phantasie nicht befreunden. Es sind wirklich wunde Punkte, auf die der Kritiker den Finger legt. Ebenso geschickt weiß er das Christentum darzustellen. Ganz objektiv erzählt er in Kürze die Geschichte Christi, betont dann die christliche Erkenntnis des einen Gottes, der diese Welt geschaffen, und zeichnet endlich ein Bild von dem tugendhaften Leben der Christen, welches nur Erfüllung der Gebote des waren Gottes ist. Wirkungsvoll weiß er das Abprallen aller heidnischen Beschuldigungen an diesem neuen Volk anschaulich zu machen. Ernst droht er mit dem zukünftigen Gericht und legt wieder Gewicht darauf, daß nur durch die Christen die Welt erhalten werden könne. Allen Schwierigkeiten weiß er aus dem Wege zu gehen, zum Teil mag er sie selbst nicht empfunden haben. Das Verhältnis des Sones zum Vater, die Wundertaten Christi, die Bedeutung des Kreuzestodes, die christlichen Mysterien, die Wirksamkeit der Gnade im Menschen erwänt er nicht. Er läßt geflissentlich, so weit das irgend möglich ist, die positiven Züge des Evangeliums fort. Was konnte da den gebildeten Heiden hindern, diesem Glauben zuzustimmen, der die Warheit von dem einen Gott brachte, der redet von einem vom Himmel herabgekommenen Gottesson, der ein Leben echter Tugend verlangt und dabei eine so eminent conservative Macht ist?

Arist. ist u. W. der erste, welcher die apologetische Methode befolgt hat, das Christentum zu depotenziren und den Rest allgemeiner Gedanken und Grundsätze der tonangebenden Richtung des Tages mundgerecht zu machen. An Nachfolgern hat es ihm zu keiner Zeit in der Kirche gefehlt. Freilich diese ihres besten Gehaltes entleerte Warheit ist es nicht gewesen, welche der Kirche den Sieg gebracht und die Kraft erhalten hat, sondern das Evangelium vom Kreuze und die Kraft des heiligen Geistes. Es könnte allerdings nichts irrefürender sein, als wenn man diesen Rest allgemein christlicher Gedanken als das „Christentum“ des Arist. proklamiren wollte, denn das Christentum eines Menschen ist nicht der Glaube an eine Summe von Lehren oder die Befolgung bestimmter sittlicher Gebote, sondern das Eingewurzeltsein des Herzens in einer anderen Welt und das neue Leben des Menschen im heiligen

Geiste sammt den sittlichen Kräften und Stimmungen, Trieben und Zielen, die demselben entspringen. Aber auch wenn man jenen Begriff im Sinn des Verständnisses vom Christentum faßte, würde man dem athenischen Philosophen ebensowenig als seinen Nachfolgern im 2. Jarh. gerecht. Auch in diesem Sinn genommen hat das „Christentum" des Arist. sicher mehr umfaßt als seine Darstellung anen läßt. Arist. verrät selbst nicht undeutlich, daß ihn bisweilen über seiner Arbeit Bedenken überkommen haben (vgl. auch die Bemerkung Just. Apol. I, 61 init.). Immer wieder betont er, daß sich in den christlichen Schriften mehr und Anderes findet, als er zu sagen vorhabe, und er macht aufmerksam auf die Kraft, die über denselben waltet. Man mag sich einen gebildeten Christen des 2. Jarh. noch so dürftig vorstellen; daß sein Christentum nicht weitere Elemente in sich barg, als Arist. sie darbietet, ist nicht anzunehmen. Die Allgemeinheit der Gedanken und Gesichtspunkte, der verblaßte Charakter so vieler derselben erklärt sich nicht blos aus mangelhaftem Verständnis des Christentums, sondern ebenso sehr aus der bewußten Absicht des Apologeten, seinen Lesern nur das zu sagen, was ihnen verständlich und passend sein sollte. Man kann diesen Zug an Arist. und Änliches an den anderen Apologeten der Zeit studieren[1].

---

1) Vgl. z. B. daß Christus fast völlig in der Darstellung übergangen wird, z. B. bei Theophil., Minuc. Felix, oder Athenag. Suppl. 10 mit der Entschuldigung 11 init.; weiter die bewußte geflissentliche Gleichgestaltung christlicher und heidnischer Lehren, z. B. Polytheismus Justin I, 6; Athenag. Suppl. 10 fin. und dagegen c. 24; die Zeussöne Just. Ap. I, 20 ff. 24 init. Tertull. Ap. 21; dagegen aber Just. c. 53 f. Tatian. Or. 21. Ebenso ist es von Interesse unter diesem Gesichtspunkt die eigentümliche gebrochene Auffassung des Heidentums bei den Apologeten zu betrachten. Nicht nur die heidnische positive Religion wird als Torheit gebrandmarkt, sondern auch Philosophen und Dichter waren von Dämonen inspirirt und haben eitel Torheit vorgebracht (Tatian Or. passim; Theophil. ad Antol. II, 8; III, 2 f. 5 ff.; Minuc. Fel. Oct. 38; Tertull. Apol. 46), andererseits aber soll in ihnen der Logos wirksam gewesen sein (Just. Ap. II, 10. 13; Ap. I, 46; Minuc. Fel. 20 init.) und Trinität wie Christologie kann man ihren Schriften bereits entnehmen — freilich vielfach in Folge von Entlehnungen aus Mose und den Propheten. Auch Arist. ist dem Gottesbegriff der Philosophen gefolgt, die er doch so hart verurteilt. Um-

Aristides hat weniger Elemente christlicher Lehre in die Diskussion eingefürt, als Justinus. Vor Allem hat er nicht geglaubt, eine Verteidigung der Gottheit Christi, wider Einwendungen, wie sie Justinus (Apol. I, 13 fin. 30 init.) erwänt, füren zu sollen. Um so weniger läßt sich irgend etwas Stichhaltiges über seinen „Lehrbegriff" aussagen. Von seiner Auffassung der Person Christi, der Betrachtung des christlichen Lebens unter dem Gesichtspunkt des Gehorsams wider Gottes Gebote, dem Gedanken an die Vergeltung im jüngsten Gericht ist bereits die Rede gewesen (S. 296 f.). Es sei noch hinzugefügt, daß das Heidentum dem Verderben anheimgefallen ist und daß der, welcher Christ wird, sein Herz zu reinigen hat, um Vergebung der Sünden durch die Taufe zu erlangen (XVII, 4, vgl. Justin, Ap. I, 61), die Christenheit ist das neue Geschlecht, dem Göttliches beigemengt ist (XVI, 4). Sein Verständnis des Christentums wird nicht über das der apostolischen Väter hinausgegangen sein, wird aber auch kaum unter demselben gestanden haben. Die Weise seiner Apologetik aber bedingt es, daß unsere Kenntnis des kirchlichen Glaubens wärend der 1. Hälfte des 2. Jarh. durch seine Schrift keine irgendwie nennenswerte Förderung erfärt; ebensowenig neuen Stoff bietet uns im Einzelnen die Schilderung des christlichen Lebens. Lehrreich ist aber — neben manchen Einzelheiten — die Gesamtschilderung; das Einzelne war bekannt, aber das Ganze macht einen neuen, mächtigen Eindruck. Es ist wirklich ein „neues Geschlecht", das Arist. hier seinen Lesern vorgefürt hat.

Schriftstellerisches Geschick wird auch der, welchem die apologetische Methode des Buches wenig sympathisch ist, dem Autor nicht ganz absprechen können. Die Anlage des Werkes hat etwas Großartiges an sich. Die Menschheit als ein Ganzes überschaut der Verfasser und stellt sie vor das Examen nach der Warheit. Es bezeugt eine denkende Betrachtung der

---

gekehrt begegnet uns unvermittelt ein Gewichtlegen auf positive Elemente, mit denen der Apologet nicht viel zu machen wußte als Apologet. Vgl. solche Urteile, wie über die Trinität bei Athenag. Suppl. 12 oder Justins Schilderung des christlichen Gottesdienstes mit den dabei mitunterlaufenden Begriffen — die doch nicht bloße Worte waren — Vergebung der Sünden, Wiedergeburt, Erleuchtung, Speisung durch die Eucharistie (Ap. 1, 61. 66) etc.

Geschichte, wenn er den Barbaren und Hellenen die Juden und Christen entgegensetzt. Und ein hohes, christliches Selbstbewußtsein spricht daraus, daß er die Christen als ein besonderes Geschlecht ebenbürtig neben den übrigen Geschlechtern behandelt. Er ist durchdrungen von der weltgeschichtlichen Bedeutung und Mission des Christentums. Sie ist es, die ihm die Feder in die Hand gedrückt hat. Und wie im Ganzen, so hat er auch im Einzelnen seinen Stoff nicht ungeschickt zu gruppieren gewußt; und in manchen Abschnitten hat er sich in rhetorisch wirksamster Weise auszudrücken verstanden (bes. c. XVI. XVII). Dem stehen freilich eine stellenweise fast unausstehliche Breite sowie Wiederholungen (bes. in der Einzeldarstellung der heidnischen Götter) gegenüber. Gewiß hat auf die Leser die energische und wiederholte Betonung der Nichtswürdigkeit, Schwäche und Bedürftigkeit der einzelnen Götter oder die Ausmalung der Geschicke der Götzenbilder eine sehr andere Wirkung als auf uns heute ausgeübt. Immerhin aber verrät der eintönige Schematismus der Anlage und der Ausdrücke eine gewisse geistige Armut des Autors. Arist. hat einen großen Stoff zweckentsprechend zu disponiren vermocht und ist hie und da von seinem Gegenstand auf die Höhe der Darstellung gehoben worden, aber er hat auch wieder matt und langweilig geschrieben.

Dieses wird sich, zum Teil wenigstens, auch aus der nicht eben tiefen oder umfassenden Bildung des athenischen Philosophen erklären. Man hat sich in christlichen Kreisen mit einiger Vorliebe dieses Titels bedient[1]. War das Christentum die „christliche Philosophie“, so war der gebildete Christ, welcher im Christentum eine der heidnischen Philosophie überlegene Weltanschauung glaubte gefunden zu haben und etwa hievon öffentlich, in Weise und Tracht den heidnischen Philosophen folgend, Zeugnis abgab, ein christlicher Philosoph[2].

---

1) S. bes. Ael. Aristides Orat. 46, Dindorf II p. 406: *εἶτα τό κάλλιστον τῶν ὀνομάτων αὐτοῖς τέθεινται φιλοσοφίαν* etc. Daß hier von Christen die Rede ist, hat man längst eingesehen und es wird durch vereinzelten Widerspruch (Baumgart, Ael. Arist. S. 26) nicht erschüttert.

2) Vgl. z. B. Lucian Peregrin. 12. fin.; Melito b. Eus. h. e. IV, 26, 7; Tat. Orat. 31. 42. 32 etc.; Justin. Dial. 1 init. 8 init.; Heraklas Eus. h. e. VI, 19, 14; Tertull. de pallio 6, cf. Athenag. Suppl. inscr.;

Auch Arist. war ein christlicher Philosoph. Er redet die Sprache der Gebildeten seiner Zeit. Die philosophische Terminologie ist ihm geläufig (z. B. c. I. XIII), aber nichts in seiner Schrift fürt darauf, daß er eine tiefere und selbständige Kenntnis der griechischen Philosophie besessen hat. Was er aus derselben anfürt, sind Gemeinplätze und Phrasen, über welche jeder gebildete Mann der Zeit verfügte[1]. Auch der Gottesbegriff am Anfang der Schrift fürt, wie die Anzal von Parallelen, die man für denselben anfüren kann, zeigt, hierüber nicht hinaus. Seine Kenntnis der Religionen und Lehren des Orients geht, wie wir gesehen haben, über das Allgemeinste nicht hinaus. Und so unsicher und tastend er hier vorgeht, so wenig Positives vermag er über das Judentum auszusagen. Es ist von Interesse, diesen Mangel zu beobachten, er zeigt, wie fremd und teilnamlos man um 140 in kirchlichen Kreisen allem Jüdischen gegenüberstehen konnte. Arist. hat vom Judentum nichts mehr gewußt, als er den alttestamentlichen Schriften entnommen hatte; nicht einmal soweit reichte seine Kenntnis des Judentums, als daß er es hätte wagen können, aus der Stellung zu Christus und aus seiner Ermordung durch die Juden, die er so energisch betont (vgl. auch die ihm beigegelegte Homilie), (II, 8), irgend welche allgemeine Folgerungen abzuleiten. In der christlichen Litteratur seiner Zeit scheint er leidlich zu Hause gewesen zu sein, doch one daß seine Kenntnisse irgend auf den Titel Gelehrsamkeit Anspruch erheben dürften.

Die Gelehrsamkeit des athenischen Philosophen hat also über das damalige Maß allgemeiner und allgemein christlicher Bildung nicht hinausgereicht. Es greift über dieses Maß nicht hinaus, daß er eine einigermaßen genaue Kenntnis der ägyptischen Religion verrät (XII, vgl. die Bemerkungen zu § 7), oder daß er gewisse astronomische Vorstellungen besessen zu haben scheint (VI, 1. 2)[2], oder daß er mit aufmerksamem

---

Hermias Irris. inscr. Über den Titel „Philosoph" s. Hatch, Griechentum und Christentum, übers. v. Preuschen (1892) S. 32.

1) Vgl. v. Engelhardt, Das Christenthum Justins S. 447 f.

2) Arist. denkt hier offenbar an den Tierkreis: der Sinn von § 2 wird sein, daß die Ban der Sonne nicht anders als die der übrigen Sterne berechnet wird, was zu ihrer göttlichen Würde doch nicht paßt. Vgl. Cleomedes, *Κυκλικῆς θεωρίας* I, 4, p. 14 sqq. ed. Schmidt.

Auge etwa jene Wasserleitungen, welche die Munificenz des großen Griechenfreundes Hadrian Korinth sowie der Neustadt Athen geschenkt hatte, betrachtet (V, 2)[1], oder sich über den Welthandel seine Gedanken gemacht hat (V, 4)[2].

Es ist also kein Schriftsteller höheren Ranges, mit welchem wir es zu tun haben, seine Gedanken ragen sicher über die einer größeren Anzal von Christen seiner Zeit nicht hinaus. Auch über die Persönlichkeit des Mannes und seinen Entwicklungsgang läßt sich seiner Apologie Einiges entnehmen. Er hat ein unruhig suchendes Herz, wie manche in seiner Zeit, gehabt. Da ist er jedenfalls mit der Philosophie in Berürung gekommen (I). Von ihr hat er die Anleitung empfangen, aus der Betrachtung der Natur auf den Gott zu schließen, der das All bewegt. Er hat dann das Wesen dieses allmächtigen Gottes in bestimmte Formeln fassen gelernt. Der Gang, den er in der Apologie einschlägt, ist sicher der Gang seiner inneren Erfarung. Irgendwie ist er auf das Christentum aufmerksam geworden, in ihm fand er den Gott wieder, welchen die Philosophie ihn kennen gelehrt und den er wol vergeblich in der Religion seiner Zeit gesucht hatte. Die christlichen Schriften fielen ihm nun in die Hände. Hier fand er, was er gesucht (cf. XV, 1), er fand freilich noch mehr. Aber der Geist, der über diesen Schriften waltet — er betont stark die Kraft, die in denselben wont, dem Kaiser gegenüber[3] — ergriff ihn gewaltig. Er beugte sich im Glauben vor der Warheit Gottes. Nicht nur was seines Herzens Erfarung und das

1) S. über diese Bauten Hertzberg, Griechenland unter den Röm. II, S. 313. 350. Die Wasserleitung von Neuathen wurde von Hadrian begonnen, von Antonin im J. 140 vollendet, s. Corp. inscr. lat. III n. 549.

2) Eine genau entsprechende Parallele zu der angef. Stelle bieten die Worte des Rhetors Aelius Aristides im Encom. Rom.: *ἄγεται δὲ ἐκ πάσης γῆς καὶ θαλάττης ὅσα ὧραι φύουσι καὶ χῶραι ἕκασται φέρουσι καὶ ποταμοὶ καὶ λίμναι καὶ τέχναι Ἑλλήνων καὶ βαρβάρων..... Ὅσα γὰρ παρ' ἑκάστοις φύεται καὶ κατασκευάζεται, οὐκ ἔστιν ὡς οὐκ ἐνταῦθα* (d. h. Rom) *ἀεὶ καὶ περιττεύει. Τοσαῦται δὲ ἀφικνοῦνται δεῦρο κομίζουσαι παρὰ πάντων ὁλκάδες ἀνὰ πᾶσαν μὲν ὥραν* u. s. w. (Opp. ed. Dindorf I, p. 326).

3) II, 7; XVI, 5; XVII, 1. 8 und vgl. die Bemerkung zu Anfang der Homilie: „Gehe ja nicht vorüber an dieser geheimnisreichen Rede, o weiser Zuhörer, denn sie enthält eine überaus wundervolle Kraft des Mysteriums“ (Theol. Quartalschr. 1880, S. 117, vgl. S. 120).

Suchen seines Geistes ihm bezeugt, nimmt er an, sondern auch an die großen Weissagungen glaubt er (XVI, 5). Die Verleumdungen gegen die Christen scheinen auch ihm wolbekannt gewesen und von ihm nachgesprochen worden zu sein. Doch nun fand er Gelegenheit das christliche Leben kennen zu lernen. In Buße beugte er sich vor Gott, der Hon über die Christen verstummte, er schämte sich seines einstigen Widerspruches wider sie. Er selbst wurde Christ, in der Taufe fand er die Vergebung seiner Sünden (XVII, 4). Nun hat er die Warheit gefunden, und es bestätigt sich ihm dieselbe an dem wundersamen heiligen Leben des „neuen Geschlechtes", dem Göttliches beigemengt ist. Den Angriffen der Zeit tritt er jetzt, nicht als berufsmäßiger Anwalt sondern aus eigener freier Überzeugung, entgegen (XVI, 5). Er weiß es, die Christen allein besitzen die Warheit über den einen Gott, bei ihnen allein lebt man den Geboten desselben nach; wer zu ihnen gehört, der ist sicher vor den Schrecken des Gerichtes. Von diesem Standpunkt aus hat er seine Apologie verfaßt, getragen vom künen Gedanken, der Glaube des vierten Geschlechtes könne der Glaube der Welt werden.

Überblickt man diesen inneren Entwickelungsgang, wie er sich mit einiger Sicherheit seinem Werk entnehmen läßt, so springt die überraschende Parallele mit dem, was uns Justin der Märtyrer über seine Bekehrung erzählt hat (Dial. 1—8), in das Auge. Beide Männer sind ausgegangen von dem heißen Warheitssuchen, für das ihnen die Philosophie Befriedigung gewären sollte. Beide haben geglaubt, in ihr die Befriedigung gefunden zu haben, der eine im platonischen Gottesgedanken (Just. Dial. 2 fin.), der andere in der stoischen Physikotheologie. Beide haben dann erkannt, daß die rechte Philosophie im Christentum vorhanden ist (vgl. Dial. 8), beiden tat sich nun das „Tor des Lichtes" auf (Ar. XVII, 7, cf. Just. Dial. 7 fin.), beide haben sich alsbald an die christlichen Schriften (vgl. Just. Dial. 7. 8, s. noch Tatian Orat. 29; Theophil. ad Autol. I, 14) gemacht, und beide sind schließlich und für immer gewonnen worden für das Christentum durch den Blick auf die christliche Sittlichkeit, der eine sah die Christen leben, der andere sah sie sterben (Just. Ap. II, 12 init., cf. Tertull. ad Scapul. 5 fin.).

Es ist nicht ein singulärer Entwicklungsgang, welchen uns

Justins Dialog kennen lehrt. Der Vergleich mit Arist. legt die Vermutung nahe, daß wol mancher Warheitssucher in der Zeit denselben Weg gegangen ist und in gleicher Weise zum Ziel gelangt ist, wie es uns Justin so ergreifend geschildert hat (vgl. auch Tatian Or. ad Graec. 42. 29 f. 35. 1 fin.; Pantänus Eus. h. e. V, 10, 1).

So ist es einer für viele, der zu uns aus der Apologie des Arist. spricht. Um so größer wird das Interesse sein, das wir an dem Text seines Werkes, der ältesten uns erhaltenen Apologie, nehmen. Eine Wiederherstellung desselben soll in dem Folgenden versucht werden[1]. Noch einmal sei dabei hervorgehoben, daß durch die nachgewiesene Geschlossenheit des Zusammenhanges in unserem Werk sowie die Altertümlichkeit der Vorstellungen der bereits oben erbrachte Nachweis von der Ursprünglichkeit der syrisch erhaltenen Textrecension in Allem bestätigt wird.

---

1) Hinsichtlich der kritischen Zeichen etc., die dabei in Verwendung kommen s. die Bemerkungen S. 210. Wer den deutschen Text mit Fortlassung von [ ], sowie der in ⟨ ⟩ geschlossenen Wörter liest, hat die Übersetzung des Textes von S. Gesperrt gedruckte Wörter oder Sätze im Text bei S oder G sind zur Verbesserung des danebenstehenden Textes oder zum Ersatz für Wörter zu gebrauchen. Zur sachlichen Erklärung ist das Meiste in diesem wie dem vorhergehenden Abschnitt schon beigebracht, anderes bringen die kritischen Noten. Die an den Rand des Textes gesetzten syrischen Buchstaben geben die Seitenzalen des syrischen Textes bei Harris an.

## IV. Wiederherstellung des Textes der Apologie nach der syrischen Übersetzung und den griechischen und armenischen Fragmenten.

[Aristides.

Darauf: Apologie, welche der Philosoph Aristides gemacht hat vor dem König Hadrian für die Gottesfurcht.]

<Dem> Imperator Cäsar Titus <?Aelius> Hadrianus Antoninus <Augustus Pius> [von] Markianos Aristides, <athenischer> Philosoph [der Athener].

I. Ich, o König, bin durch Gottes [Gnade] zu dieser Welt gekommen. Und da ich betrachtet hatte den Himmel und die Erde und die Meere und [erblickt hatte] die Sonne und den Rest [der Einrichtungen], er-

Ἐγώ, βασιλεῦ, προνοίᾳ θεοῦ ἦλθον εἰς τὸν κόσμον· καὶ θεωρήσας τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὴν θάλασσαν, ἥλιόν τε [καὶ σελήνην] καὶ τὰ λοιπά, ἐθαύμασα τὴν διακόσμησιν τούτων.

10 2 Makk. 7, 28.

1—6 der Titel: vgl. die Bemerkungen oben S. 257—267 | 7—9: Ich, o Fürst, bin durch Gottes Vorsehung geschaffen, in diese Welt eingetreten A, vgl. auch den verwandten Passus bei G p. 909 C | 7 Gnade: προνοίᾳ GA. Letzteres ist daher echt. πρόνοια ist ein in der stoischen Philosophie überaus beliebter Begriff; s. Beispiele bei Hatch, Griechentum und Christentum S. 158. Ein dogmatisches Gefül leitete S, die Erschaffung des einzelnen Menschen nicht sowol auf die Vorsehung als auf die Gnade zurückzufüren | 9 Und — Welt S. 318, 2: Und nachdem ich den Himmel und die Erde und das Meer, die Sonne und den Mond, die Gestirne und alle (anderen) Geschöpfe geschaut hatte, überkam mich Bewunderung und Staunen über den Bau dieser Welt A | 10 τὴν γῆν, τὴν θ: τὴν om. W, Boissonade | 12 die Meere (ܝ̈ܡܡܐ): τὴν θάλασσαν GA. Die überwiegende Bezeugung spricht für die natürlichere Ausdrucksweise, andererseits liegt aber die Veränderung des Plur. in den Sing. so nahe, daß A und G. sehr wol unabhängig von einander darauf verfallen sein können. S wird also das Ursprüngliche haben. Oder schrieb S ursprünglich ܡܝܐ (Wasser), das aus Flüchtigkeit, mit Beibehaltung des Pluralzeichens falsch, gelesen wurde? | 11 erblickt hatte: om. GA. | 12 Sonne: καὶ σελήνην add. GA. Auch hier ist die überwiegende

staunte ich über den Schmuck der Welt.

2. Ich begriff aber, daß diese Welt und Alles, das in ihr ist, von der Gewalt [eines Anderen] bewegt wird und sah ein, daß dieser, welcher sie bewegt**, Gott ist,

2. Ἰδὼν δὲ τὸν κόσμον καὶ τὰ ἐν αὐτῷ πάντα, ὅτι κατὰ ἀνάγκην κινεῖται, συνῆκα τὸν κινοῦντα καὶ διακρατοῦντα εἶναι θεόν,

[der da ist verborgen in ihnen und bedeckt von ihnen, und bekannt ist es,

---

Bezeugung durchaus nicht entscheidend. Die Verbindung: „die Sonne und der Rest" ist so auffallend, daß bei etwas freierer Stellung zum Text der Mond geradezu notwendig hinzukam. A hielt es für passend, auch die Gestirne hineinzubringen, ebenso wie G an einer anderen Stelle (p. 905 B), wo ebenfalls Arist. durchklingt. Indessen muß doch beachtet werden, daß auch an einer anderen Stelle von G (S. 909 C), in freier Benützung des Arist., der Mond ebenfalls aufgezält wird. Dadurch wird es warscheinlich, daß G und A den Zusatz σελήνην schon in ihren Vorlagen vorfanden | S. 317, 13 Der Einrichtungen: om. G, ebenso 909 C. Die Bezeugung von SA entscheidet noch nicht für die Echtheit, da die Ergänzung ganz selbstverständlich war. Daß der Text es nicht hatte, folgt sicher daraus, daß G es zweimal fortläßt. | 1 Schmuck (ܬܨܒܝܬܐ) gibt den Terminus διακόσμησις nicht genau wieder, s. Suidas s. v.: διακόσμησις· τοῦ παντὸς ἡ διάθεσις, vgl. übrigens Aphraat. hom. 17, 5; s. z. B. Plato Tim. p. 24 C.; Stob. Floril. I, 20, p. 171; Diels Doxogr. p. 299, 21; Athenag. Suppl. 7 init.; Euseb. Praep. ev. I, 7, 16; III, 6, 6. Besser: Bau A, the eternal order thereof A* | 2 Welt: A; τούτων G. Ursprünglich wird vielleicht τούτου τοῦ κόσμου sein mit absichtlicher Anspielung auf die Etymologie.

§ 2. 3 — Gott ist 8: Ich erkannte sodann klar, daß diese Welt und Alles, was in ihr ist, durch Notwendigkeit und unwiderstehliche Kraft gefürt und bewegt wird und ein Fürer und Ordner von Allem, Gott, ist A | 5 eines Anderen: om GA; eine willkürliche Ergänzung von S, ursprünglich nur κατὰ ἀνάγκην | 7 welcher sie bewegt: καὶ διακρατοῦντα add. G. Da auch A zwei Begriffe hat, so ist G διακρατοῦντα ursprünglich. G selbst drückt sich anders aus (1012 B, 1013 B) | 7 sie (ܠܗܘܢ) ist Plural | 9 der da — ihnen: om. GA. Man könnte an ein zufälliges Fortlassen dieser Worte durch G und A zugleich denken, da dieselben für die Argumentation nichts austragen und vielleicht dogmatischen Bedenken unterlagen, wenn nicht G wie

daß] <denn> das, was bewegt, <ist> stärker [ist], als das, was bewegt wird.

* * * *

[πᾶν] γὰρ τὸ κινοῖν ἰσχυρότερον τοῦ κινουμένου καὶ τὸ διακρατοῦν ἰσχυρότερον τοῦ διακρατουμένου ἐστίν.

Und daß ich forschen solle hinsichtlich seiner, der dieser Beweger von Allem ist, wie beschaffen er sei — denn dieses ist mir deutlich: [denn] nicht begreiflich ist er in seiner Natur — und daß ich handeln solle von der Festigkeit seiner Ökonomie,

---

A gemeinsam mit γάρ fortfüren, und dadurch auch die Worte „es ist bekannt“ als Zusatz von S erwiesen würden. Es ist also eine Texterweiterung, die S vorgelegen hat (S. 201), sicher anzunehmen; der Zusammenhang von Gott und Welt sollte unter noch einem Gesichtspunkt vorgefürt werden. Die Art, wie S sonst den Text behandelt hat, legt die Vermutung unabweislich nahe, daß wir es hier mit einer Glosse zu tun haben, die der Übersetzer S bereits vorfand (vgl. S. 201. 202 Anm. u. II, 10). | und bekannt S. 318, 9 — ἐστίν 4: denn der Fürer ist mächtiger als das, was gefürt und bewegt wird A. Die neutrale Fassung wird durch GS bewiesen; ebenso die Ursprünglichkeit von γάρ sowie die Unechtheit von „und bekannt ist es“ durch GA. Andererseits lehren SA, daß πᾶν unecht ist. Der ursprüngliche Text lautete: τὸ γὰρ κινοῦν etc. Das γάρ weist auf κατὰ ἀνάγκην; dieser Zusammenhang erweist erst recht die Unechtheit von „eines Anderen“ S. 318 Z. 5. Daß aber S καὶ τὸ διακρατοῦν etc. unübersetzt ließ, folgt aus der Auslassung S. 318 Z. 8 von selbst. | 5 und daß — begreifen S. 320, 2: om. G. Ihn aber, welcher (für alles) Sorge trägt und alles füret, zu erforschen, scheint mir unerreichbar [to quite exced the comprehension A*] und über die Maßen schwierig zu sein, und über ihn sich genaue Kunde zu verschaffen, ist unerreichbar und unaussprechlich [is beyond compass of thought and of speech A*], und bringt keinen Nutzen, denn unendlich und unergründlich [and imperceptible add. A*] und unerreichbar für alle Geschöpfe ist seine Wesenheit A. Soviel stellt das Zeugnis von A klar, ebenso wie der Zusammenhang (§ 3), daß die in Frage stehenden Worte nicht besagen wollen, daß Arist. Gott in seinem Wesen begreifen kann oder soll, sondern das Gegenteil, sodaß er zu der — freilich nicht recht eingehaltenen (vgl. § 4 f.) — Resignation im Folgenden kommt. Das Einzelne bei A kann gerade in dieser schwierigen Stelle wenig maßgebend sein. Andererseits wird die Ursprünglichkeit von S durch die syrischer Sprechweise so wenig entsprechende Complicirtheit der Periode erwiesen. Harris vermutet, hier sei etwas ausgefallen (p. 53). Allein an dem Text von A läßt sich diese Vermutung nicht bewären. Ebensowenig kann ich Harris Urteil, daß die Worte, wie sie dastehen, unübersetzbar seien, beipflichten. Sie sind

daß ich sie ganz begriffe: ist nicht vorteilhaft für mich, denn niemand vermag sie vollkommen zu begreifen.

3. Ich sage aber über den Beweger der Welt, daß er der Gott von Allem ist, welcher Alles wegen des Menschen gemacht hat. Und es erscheint mir, daß dieses nützlich ist, daß man Gott fürchte, den Menschen aber nicht bedränge.

4. Ich sage aber, daß Gott ist unerzeugt, ungemacht, eine

---

sofort begreiflich, wenn man sie in das Griechische zurückübersetzt. Ich mache einen diesbezüglichen Versuch, wobei freilich, da G uns ganz für den Abschnitt fehlt, hinsichtlich der Vokabeln keinerlei Garantie übernommen werden kann: *Καὶ ἵνα* (oder: *ἵνα δὲ*) *περὶ τούτου τοῦ τὰ πάντα κινοῦντος ἐξετάσω ποῖος ᾖ — γνωστὸν γὰρ τοῦτό μοι ὅτι ἀκατάληπτος ἐν τῇ φύσει αὐτοῦ — καὶ ἵνα περὶ τῆς βεβαιότητος τῆς οἰκονομίας* (das ist ܡܕܒܪܢܘܬܐ s. Eph. 1, 10; 3, 2. 9. Col. 3, 25) *αὐτοῦ διαλεχθῶ, ὅπως ὅλην αὐτὴν ἐπιστῶμαι· οὐ συμφέρει μοι* (cf. XVII, 6), *οὐδεὶς γὰρ ταύτην:* (vielleicht: *ταῦτα*) *τελείως ἐπίστασθαι δύναται. Ἵνα* ist hier vom Autor in der im N. T. (bes. Joh.) nicht seltenen Weise als Vertretung des Infinitivs gebraucht (vgl. Matth. 18, 6: *συμφέρει αὐτῷ ἵνα κρεμασθῇ μύλος* etc.; 1 Cor. 9,15 ℵ[c] CD[b], sowie Winer, Gramm. d. ntl. Sprachidioms § 44, 8), vielleicht wollte der Autor auch anders — etwa mit einem seine Absicht bezeichnenden Verbum — fortfaren. Der einzige Fehler, den S in der Übersetzung machte, ist dann, daß er einmal *ὅτι* übersetzte, als ob *γάρ* dastünde. Der Gedanke ist so durchsichtig: Gott in seinem Wesen oder in seinem Wirken zu erkennen, beabsichtigt Arist. nicht, da solches nutzlos, weil unmöglich ist. Wesentlich dasselbe bietet A in freier Umformung.

§. 3. 3 Ich sage — bedränge 6: *αὐτὸν οὖν λέγω εἶναι θεὸν τὸν συστησάμενον τὰ πάντα καὶ διακρατοῦντα* G; das allein braucht [we can only A*] man jedoch zu wissen, daß er, der alle diese Geschöpfe durch seine Vorsehung leitet, Herr und Gott und Schöpfer von Allem ist, welcher alle sichtbaren Dinge in seiner Güte geschaffen und dem Menschengeschlecht geschenkt hat. Darum ziemt sich ihm als dem einzigen Gott zu dienen und ihn zu verherrlichen und sich unter einander zu lieben, wie sich selbst A. Auch hier ist A ausfürende Bearbeitung von S. | 6 bedränge (ܢܥܝܩ): kann ebenso durch betrüben, belästigen übersetzt werden: Thes. syr. 2838. Griechisch *θλίβειν* cf. *μηδένα θλῖβε* Sibyll. III, 630.

§ 4. 7 unerzeugt, ungemacht: om. G. Weiter braucht man [can we A*] so viel allein in Bezug auf Gott zu wissen, daß er von niemandem geschaffen [generated from any source A*] ist und auch selbst sich selbst nicht geschaffen hat A; letzteres nicht üble Wiedergabe

ewige Natur, one Anfang und one Ende, unsterblich, vollkommen und unbegreiflich. „Vollkommen" aber, wie ich sagte, bedeutet dieses, daß in ihm nicht ein Mangel ist und nicht ist er irgend eines Dinges bedürftig, aber Alles ist seiner bedürftig. Und daß ich sagte, daß er „one Anfang" sei, bedeutet, daß Alles, was einen Anfang hat, auch ein Ende hat, und was

---

4 (2 Makk. 14, 35).

---

von unerzeugt. | 1 eine ewige N. — Ende: ἄναρχον καὶ ἀΐδιον G. In sich selbst seiende Wesenheit (= αὐτογενὲς εἶδος) und unsterbliche Weisheit ist er, anfangslos und endlos A, S wird als echt durch G wie A bestätigt. | 1 unsterblich: ἀθάνατον G; unvergänglich und unsterblich A | 2 vollkommen und unbegreiflich: om. G; vollkommen A, früher, nach den zu S. 320, 7 angefürten Worten: und daß er von niemandem (oder: nicht von irgend etwas cf. A*) umfaßt (begrenzt) wird, sondern selbst Alles umfaßt. Diese Übersetzung läßt auf ἀκατάληπτος als Original raten (vgl. S. 217) | 2 vollkommen — bedürftig 4: nur ἀπροσδεῆ G; vollkommen ist er und bedürfnislos und erfüllt Aller Bedürfen. Er selbst bedarf nichts von irgend jemandem (oder: von irgend woher), sondern gibt allen Bedürftigen und erfüllt (sie) A. Auch hier ist A nur Vereinfachung des Ursprünglichen von S; wozu hatte S wol diese Erörterungen durch „bedeutet" an das Vorhergehende schließen sollen, wenn der Text es anders hatte? „bedeutet" wörtlich „dieses ist es" (ܗܕܐ ܗܘܝܘ) | 5 Und daß ich — „auflösbar" S. 322, **1**: om. G; Er ist one Anfang, denn von Allem, wovon ein Anfang ist, gibt es auch ein Ende A, vgl. A*: for He is beginning of everything whatever, and is perfect. Zweifel können hier die Worte: und was etc. Z. 6 erregen; allein zu Z. 1 wurde ein Plus von A constatirt: unvergänglich. Es ist nun sehr warscheinlich, daß A unsern Satz in ein positives Wort zusammenzog und dieses dann an einen passenden Ort rückte, wie A etwa der Aussage, daß Gott von nichts umfaßt werde, auch einen anderen Platz anwies, oder jenes „bedeutet" einfach fortließ. — Es lont hier, einen Blick zurückzuwerfen auf die Eigenschaften, welche in § 4 angefürt wurden. S. nennt: unerzeugt, ungemacht, ewige Natur one Anfang und one Ende, unsterblich, vollkommen, unbegreiflich, vollkommen = one Mangel, anfangslos = nicht auflösbar. Deutlich sind hier vier Gruppen zu unterscheiden: Gott ist nicht entstanden, Gott ist eine ewige Natur, also anfangslos etc., Gott ist vollkommen und als solcher unbegreiflich, und die Erläuterung zu vollkommen und zu anfangslos. Gottes Wesen, seine Vollkommenheit, seine Unbegreiflichkeit fürt S auf, um sodann die Vollkommenheit wie die Anfangslosigkeit Gottes näher zu bestimmen. Es ist sehr verständlich, warum Arist. dieses tat. Gottes Anfangslosigkeit scheint zunächst gleichgiltig zu sein, daher der Schluß, daß er im

ein Ende hat, ist auflösbar. — 5. Einen Namen hat er nicht, denn Alles, was einen Namen hat, ist Genosse der Kreatur. Eine Gestalt hat er nicht, auch nicht Zusammensetzung von Gliedern, denn wer diese besitzt, ist Genosse der geformten

---

entgegengesetzten Fall überhaupt vergänglich wäre. Ebenso wurde die Vollkommenheit Gottes auf den unmittelbar verständlichen Ausdruck der Bedürfnislosigkeit Gottes reducirt. — A hat diese Eigenschaften in folgender Weise aufgezält: nicht geschaffen, nicht von sich selbst geschaffen, von nichts umfaßt, in sich seiende Wesenheit, unsterbliche Weisheit, anfangslos und endlos, unvergänglich und unsterblich, vollkommen und bedürfnislos. Zunächst ist klar, daß A das, was S in Form von Erläuterungen brachte, als besondere Eigenschaft anfürt (bedürfnislos, unvergänglich vgl. oben). Wer wird nun für möglich halten, daß A hier etwa das Ursprüngliche bietet, oder wozu hätte S jene Umformung vorgenommen? Aber A hat noch weiter geändert. Auch er beginnt damit eine Entstehung Gottes in Abrede zu stellen. Daran, daß Gott unerschaffen, schien sich ihm passend ἀκατάληπτος (s. oben), dessen Stellung neben vollkommen er nicht verstand, zu schließen. Den Ausdruck ewige Natur zerlegte A so, daß neben der Wesenheit auch die geistige Seite (unsterbl. Weisheit, von der in Wirklichkeit, wie auch A bezeugt, erst § 6 S. 324 Z. 5 die Rede ist) zum Ausdruck kam. Daß damit einem wirklichen Mangel bei Arist. abgeholfen ist, ist zwar richtig, aber um so klarer erweist sich dadurch A als freier Übersetzer. A fur dann fort wie S, hielt es aber für passend, dem „endlos„ ein „unvergänglich“ folgen zu lassen, so die Schlußworte des Ar. benützend (vgl. oben); „unbegreiflich“ war schon oben verwertet, von „bedürfnislos“ war bereits die Rede. Punkt um Punkt begreift sich also A als Bearbeiter eines mit S übereinkommenden Urtextes. — G endlich kennt nur: ἄναρχος, ἀΐδιος, ἀθάνατος, ἀπροσδεής, d.h. G hat blos einen Auszug aus S geliefert; nur so ist die bei der Knappheit der Rede auffällige Erwänung von ἀθάνατ. neben ἀΐδιος verständlich. Er faßte die sechs ersten Aussagen von S so zusammen, daß er die Anfangslosigkeit, Ewigkeit und Unsterblichkeit Gottes beibehielt, dem schien sich alles Übrige einzufügen, außerdem behielt er nur noch die letzte Eigenschaft bei. — Hieraus folgt mit aller Deutlichkeit, 1) daß G hier abkürzende Bearbeitung ist, 2) daß S durch A wie G als ursprünglich erwiesen wird, 3) daß A Werk eines reflektirenden selbständigen Bearbeiters ist.

§ 5. 1 Einen Namen — Kreatur 2: om G; Er ist one Namen, denn Jegliches, was einen Namen trägt, ist von einem anderen gebildet und gemacht [is fashioned out of something else and created A*] A. Auch hier ist A Bearbeiter | 3 Eine Gestalt — geschaff. Dinge S. 323, 1: om. G; Farben und Formen (Gestalt) hat er nicht, denn an

(geschaffenen) Dinge. Weder ist er männlich noch weiblich, <denn in wem solches ist, der wird von Leidenschaften beherrscht>. Der Himmel umfaßt ihn nicht, sondern der Himmel und alles Sichtbare und Unsichtbare sind in ihm befaßt. —

---

welchem solches sich findet, der fällt unter Maß und Umgränzung A [unto whatsoever colour and form belong, add A*]. Auch hier sind „Farben und Formen“ nur eine spätere Explicirung „der Gestalt“. Die „Formen“ A vertreten wol noch die „Zusammensetzung von Gliedern“ S. S. 322, 4 geformte Dinge (ܓܒܝ̈ܠܬܐ) sind geformte, erschaffene oder erdichtete Dinge, hier etwa *δημιουργήματα*. | 1 Weder — weiblich: *ἀνώτερον πάντων τῶν παθῶν καὶ ἐλαττωμάτων* G; Mannheit und Weibheit ist nicht an dieser Natur, denn an welchem solche ist, der steht unter der Herrschaft der Leidenschaften A. Die hier gegebene Begründung macht an sich durchaus den Eindruck der vielen Ausspinnungen von A. Dabei könnte es sein Bewenden haben, wenn nicht die Worte bei G es sehr nahe legten, daß hier bei S etwas ausgefallen ist. Die Behauptung, daß Gott männlich oder weiblich sei, zu negiren, kam G unnütz vor, er behielt den allgemeinen Gedanken. Daß aber nicht etwa G selbst diesen componirte, beweist A, da es sich hier eben nicht um Selbstverständliches handelt wie S. 317 Z. 11, worauf A und G unabhängig von einander verfallen konnten. Die *ἐλαττώματα* sind sicher Zusatz von G. Griechisch mag der Satz so gelautet haben: *Οὐκ ἄρσεν οὐδὲ* (ܐܘ ܠܐ) *θῆλύ ἐστιν, ὁ γὰρ τοιοῦτος* oder: *ἐν ᾧ γὰρ τοιαῦτα κατακυριεύεται* (cf. V, 1) *ὑπὸ τῶν παθῶν*. Was S zu der Auslassung fürte, läßt sich schwer sagen. Auch er mag die Sache für selbstverständlich angesehen und sich daher kürzer gefaßt haben | 3 der Himmel — befaßt 4: om. G; Unter dem Himmel ist er nicht umspannt, denn er überragt (wörtlich: ist jenseits des) den Himmel; und nicht ist der Himmel größer als er, weil der Himmel und alles Geschaffene von ihm umschlossen wird A, vgl. A zu § 6: alles Sichtbare und Unsichtbare überragt | 3 und 4 umfaßt, befaßt (ܡܚܕܝܢ und ܡܬܚܕܝܢ) = continet, continetur.

§ 6. S. 324, 1 Einen Gegner — denn er 2: om. G; Gegner und Widersacher ist ihm keiner; wenn jemand als Gegner erfunden wird, so ist ersichtlich, daß er ihm (dessen Gegner) Genosse ist (daß er seinesgleichen ist) A. Hier fügt A hinzu: „Unbeweglich ist er, unermeßlich und unaussprechlich, denn es gibt keinen Ort, von wo und wohin er bewegt werden könnte; auch wird er nicht als meßbar von (auf) irgend einer Seite umgränzt und umschlossen, denn er ist es, welcher Alles erfüllt und alles Sichtbare und Unsichtbare überragt“. Ist an diesen

6. Einen Gegner hat er nicht, denn nicht ist jemand da, welcher stärker wäre denn er. Zorn und Grimm besitzt er nicht, denn nicht ist etwas da, was ihm Widerstand zu leisten vermöchte. Irrtum und Vergessen ist nicht in seiner Natur, denn ganz und gar ist er Weisheit und Erkenntnis.

Und durch ihn (in ihm) besteht Alles, [das besteht].

*δι᾽ αὐτοῦ [δὲ] τὰ πάντα συνέστηκεν.*

Nicht heischt er ein Opfer und Libation, auch nicht eines von den Dingen, die gesehen werden. Von niemand heischt er etwas, aber alle [Seelen] heischen von ihm.

*Οὐ χρῄζει θυσίας καὶ σπονδῆς οὐδέ τινος [πάντων] τῶν φαινομένων· * * * πάντες δὲ αὐτοῦ χρῄζουσιν.*

---

Worten etwas echt? Man könnte das bejahen, weil die Gedanken § 3—6 in S und A einander entsprochen haben. Beachtet man nun aber, daß der letzte Satz des Stückes Nachklang eines früheren Satzes bei S ist (S. 323, 4), daß A, wie wir sehen, ziemlich frei mit den Eigenschaften schaltet, so wird man urteilen, daß hier doch nur ein Einschub von A vorliegt. | 2 Zorn — Erkenntnis 5: (*ἀνώτερον*) *ὀργῆς τε καὶ λήθης καὶ ἀγνοίας καὶ τῶν λοιπῶν* G, wie überall so hier verkürzend; Zorn und Erbitterung ist nicht in ihm, denn in ihm entsteht keine Verblendung, sondern er ist durchaus und ganz und gar vernünftig A. Das Zeugnis von A wird hier von G (*λήθη*) ergänzt. Beides zusammen macht die Ursprünglichkeit von S warscheinlich. | 6 Und durch ihn — besteht 7: deshalb hat er durch vielfältige Wunder und jegliche Güte alle Geschöpfe gegründet A. | 6 durch ihn (wörtl. in ihm): *δι᾽ αὐτοῦ* G. Da Col. 1, 17 *ἐν* steht, so ist sicherlich *διά* ursprünglich. Die Übersetzung eines *δία* durch ܒ ist auch sonst nachweisbar, z. B. 2 Timoth. 1,1, vgl. die Stellen bei Schaaf, Lex. syr. p. 52. | 6 das besteht: om. G, wol verdeutlichender Zusatz des Übersetzers | 8 nicht — *χρῄζουσι* 11: der Wortlaut ist von G aufbewart; fortgelassen hat G die Worte: Von niemand heischt er etwas. Die Echtheit derselben bezeugt warscheinlich die Fassung bei A: In keiner Weise sind ihm Opfer, Geschenke und Darbringungen und gar nichts von dem, was an (unter) den sichtbaren Geschöpfen ist, vonnöten. Denn alle Bedürfnisse erfüllet und befriedigt er, und o n e  i r g e n d  M a n g e l  z u  e m p f i n d e n, ist er in Herrlichkeit allezeit | 10 von den Dingen (ܡܢ ܐܝܠܝܢ): *πάντων* add G. Da es auch bei A fehlt, so ist es sicher Zusatz von G. | 12 Seelen: om. G. vgl. A, Zutat des Übersetzers S. — Cod. ܢܦܫ für ܢܦ̈ܫܢ | 11 *χρῄζουσι* wie *χρῄζει* 8 ist von S nicht ganz ent-

II. Da nun euch von uns über Gott gesagt ist, ***** wie vermocht hat unser Gemüt zu reden von ihm, so lasset uns nun kommen zu dem Geschlecht der Menschen, damit wir erkennen, welche von ihnen Teil an der Warheit haben, welche wir in Betreff seiner gesagt haben, und welche davon abirren.

Τούτων οὕτως * * εἰρημένων περὶ θεοῦ, καθὼς ἐμὲ ἐχώρησε περὶ αὐτοῦ λέγειν**, ܠ ἔλθωμεν καὶ ἐπὶ τὸ ἀνθρώπινον γένος, ὅπως ἴδωμεν, τίνες αὐτῶν μετέχουσι τῆς ἀληθείας ** [καὶ τίνες τῆς πλάνης].

---

sprechend durch ܫܐܠ (verlangen, bitten) wiedergegeben worden. Vielleicht bedingte der Vergleich mit S. 321, 3 ff. die Wal des Verbums. Vgl. zur Sache Sib. III, 390: οὐ χρήζω θυσίης οὐ σπονδῆς ὑμετέρηφιν.

II. § 1. Da — reden 4: bietet G den wesentlich ursprünglichen Text, wie der Vergleich mit A zeigt: Von Gott selbst [by the grace of God A*] wurde mir verliehen, weise über ihn zu reden. So gut ich vermochte [So far as I received the faculty A*], habe ich gesprochen [I will speak A*], one daß ich jedoch die volle Unerforschlichkeit seiner Grösse erreichen könnte [but by faith alone do I glorify and adore Him, add. A*]. Die Wendung καθὼς bis λέγειν bei G wird als echt erwiesen durch Übereinstimmung mit A, andererseits wird aber auch der Ausdruck „wie vermocht hat unser Gemüt" etc. bei S durch den Vergleich mit A als ursprünglich bewärt. Der ursprüngliche Text läßt sich aus der Combination von S und G gewinnen. Dafür spricht auch Ep. ad Diogn. 1 s. S. 240 f. S erschien es zuviel und unnütz zu sein, auf Gott das Vorstehende zurückzufüren, G paßte gerade dieses zu dem rhetorischen Charakter der Rede bei ihm, dagegen erschien ihm die Bemerkung: „wie vermocht hat unser Gemüt zu reden", trivial und zudem nicht eben passend zu den wenigen Sätzen, auf welche er c. I reducirt hat; vielleicht klingt das Ausgelassene nach in dem zu XVII, 1 mitgeteilten Satz von G | 1. euch von uns: om. GA; die Worte werden trotzdessen echt sein, weil entsprechend der Redeweise des Apologeten (cf. G XVII, 1), und leicht auszulassen | 4 ἀνθρώπινον γένος: Geschlecht der Menschen S; gehen wir nunmehr zu den Geschlechtern [the race A*] der Menschen über A | 7 erkennen (ܢܕܥ = εἴδωμεν): ἴδωμεν G; und sehen A | 7 welche — abirren 11: stimmen G und S wesentlich überein; A hat: welche sich zu den genannten Warheiten (wörtlich: zur Warheit des Gesagten), bekannt haben [who are capable of receiving the truth of these sayings A*] und welche sich in der Irre befinden. Die LA von G τίνες bis ἀληθείας ist die ursprüngliche, für die auch A spricht. A* hat aus dogmatischer Rücksicht das μετέχουσι

2. Dieses ist [euch] offenbar, o König, daß vier Geschlechter der Menschen in dieser Welt sind:

2. *Φανερὸν γάρ ἐστιν ἡμῖν, ὦ βασιλεῦ, ὅτι [τρία] γένη εἰσὶν ἀνθρώπων ἐν τῷδε τῷ κόσμῳ.*

Barbaren und Griechen, Juden und Christen.

3. Die Barbaren nun rechnen den Anfang [des] < ihres > Geschlechtes [ihrer Religion] von Kronos und von Rhea und von den übrigen ihrer Götter, 4. die Griechen aber von [Hel-

---

*τῆς ἀληθείας* abgeschwächt. Dieses wäre auch für S anzunehmen, wenn es nötig wäre, mit Harris (p. 36) zu übersetzen: which of them hold any part of that truth etc. Aber ܐܝܬܝܗܘܢ ܡܢܬܐ wird hier einfach Wiedergabe von *μετέχειν* sein sollen, wie etwa Jac. 2,1, cf. Apoc. 2, 14. 15: ܐܝܬܝܟܘܢ ܠܗܝܡܢܘܬܐ gleich *ἔχετε τὴν πίστιν* ist (vgl. noch Thesaur. Syr. 118), und wie andererseits ein Mensch ܡܢܬܗ ܕܡܘܬܐ = mortis particeps ist (Thes. Syr. 2167). S hat also nur die von G aufbewarte Vorlage wörtlich wiedergeben wollen, vgl. dazu III, 1. — Der Satz: welche S. 325, 9 — haben 10 bei S ist echt, ebenso die Fassung: und S. 325, 11 — sind, wegen Übereinstimmung mit A. Griechisch etwa: *ἣν περὶ αὐτοῦ εἴπομεν, καὶ τίνες ἀπὸ ταύτης πλανῶνται.*

§ 2. 1—3 S = G: Es ist uns kund, o Fürst, daß es vier Stämme der Menschengeschlechter [of the human race A*] gibt | 1 euch: *ἡμῖν* GA, letzteres echt | 2 vier SA; *τρία* G vgl. oben S. 179 ff. | 5 Barbaren — Christen: einige sind Barbaren und einige Griechen und andere Juden und es gibt (solche), welche Christen sind A; *ὧν εἰσὶν οἱ τῶν παρ' ὑμῖν λεγομένων θεῶν προσκυνηταὶ καὶ Ἰουδαῖοι καὶ χριστιανοί. Αὐτοὶ δὲ πάλιν οἱ τοὺς πολλοὺς σεβόμενοι θεοὺς εἰς τρία διαιροῦνται γένη, Χαλδαίους τε καὶ Ἕλληνας καὶ Αἰγυπτίους· οὗτοι γὰρ γεγόνασιν ἀρχηγοὶ καὶ διδάσκαλοι τοῖς λοιποῖς ἔθνεσι τῆς τῶν πολυωνύμων θεῶν λατρείας καὶ προσκυνήσεως.* Zu G vgl. S. 181 ff. Echt ist S, beachte die feine Unterscheidung von zwei Gruppen durch „und" vgl. S. 183.

§ 3. 6 die Barbaren — Götter 8: om. G.; die Heiden und Barbaren nun leiten ihr Geschlecht von Beel ab und von Chronos, Eerra und von ihren vielen andern Göttern A. Für den „Anfang des Geschlechtes ihrer Religion" (ܪܝܫ ܫܪܒܬܐ ܕܕܚܠܬܗܘܢ) bei S, hat A nur die Ableitung des Geschlechtes von Baal. Angesichts des Folgenden (Z. S. 328, 3) ist dieses ursprünglich und S bietet eine naheliegenden Erwägungen entspringende Correktur.

§ 4. 8 die Griechen — bis Dionysos S. 328, 2: om. G; die Griechen aber nennen Zeus [ihren Uran, fehlt auch A*], welcher

lenos] Hellen, von welchem es heißt, daß er von [Dios] Zeus ist; von [Hellenos] Hellen aber sind geboren Aeolos und Xuthos, das übrige Hellas aber von Inachos und Phoroneus, schließ-

---

Dios ist, und leiten ihr Geschlecht von Hellenos und Xuthos, und nacheinander von Ellas, Inachos und Phoroneus (d. i. und lassen auf einander folgen E., I. und P.) und zuletzt auch von Danaos dem Ägypter und von Kadmos dem Sidonier und Dionysos dem Thebäer A. — Auch hier bietet A nur, in seiner Weise, eine Paraphrase, welche die Ursprünglichkeit von S bezeugt. Die Unformen „Hellenos" wie „Dios" (vgl. S. 198 f. 207) sowie die Verwirrung bei A werden sich aus dem griechischen Text erklären. Derselbe lautete etwa: *Οἱ μὲν βάρβαροι γενεαλογοῦνται ἀπὸ Κρόνου . . ., οἱ δὲ Ἕλληνες ἀφ' Ἕλληνος, ὃν ἐκ Διὸς λέγουσιν εἶναι*, vergl. zu letzterem Apollodor. Bibl. I, 7, 2 | von 2: ܡܢ wie S. 328, 5 = herstammen | 2 Aeol. und Xuth. s. Apollodor. Bibl. I, 7, 2 fin. | 3 Das übrige Hellas: so ist zu übersetzen, nicht aber: die übrige Familie oder Nachkommenschaft (Harris, Raabe, Schönfelder), denn, wie zuerst Nestle erkannt hat (Ztschr. f. wiss. Theol. 1892, S. 369), ist ܗܠܠܕܐ = Hellada, wofür sonst neben ܐܝܠܠܣ, die Formen ܐܝܠܠܕܐ oder ܠܠܕܐ, ܗܝܠܠܕܐ oder ܗܠܠܕܐ vorkommen. Die Accusativform ist jedenfalls die bräuchliche gewesen, wol der griech. Volkssprache gemäß; vgl. noch den wunderlichen Unterschied, den Bar Bahlul zwischen Hellas und Hellada gemacht hat (s. Lex. syr. ed. Duval fasc. 1 col. 327) auch eine Form wie ܒܪܡܣܛܘܬܐ (s. z. S. 335 Z. 2) | 3 Inach. und Phoron. vgl. Apollodor. Bibl. II, 1, 1. | S. 328 Z. 1 Danaos vgl. Apollod. Bibl. II, 1, 4. | Kadmos und von: Cod: ܡܪܐ ܢܘܡܢ sinnlos; dafür richtig Harris: ܡܪܡܘ ܘܡܢ. A fügt hinzu: dem Sidonier vgl. Eurip. Bacch. 164, Ovid. Metam. IV, 571 | 328, 2 und von Dionysos: dem Thebäer add. A. Es spricht A wie durch den Text, so auch durch diesen Zusatz, für das Alter von „Dionysos". Auch sonst wird neben dem Son der Semele ein *Διόνυσος ὁ Θηβαῖος* erwänt (Epiph. Ancor. 106). Dessen erinnerte sich A in der Erkenntnis, daß der Gott hier nicht gemeint sein könne. Eine Tradition, welche diesen zum Stammvater der Hellenen macht, ist mir nicht bekannt, denn daß Kadmus durch seine Tochter Semele der Großvater des Dionys. ist (Apollod. Bibl. III, 4, 2) kommt nicht in Betracht; aber auch eine solche vorausgesetzt, bliebe die Erwänung des D. gerade in diesem Zusammenhang, nach lauter Menschen, auffällig. Sollte ein Fehler in den Text gekommen sein, so wäre derselbe sehr alt, weil S wie A ihn voraussetzen. Nun aber ist man fast genötigt, aus dem Fehlen einer Notiz über die Herkunft des Kadm. neben Dan. dem „Ägypter",

lich aber von Danaos dem Ägypter und von Kadmos <dem Sidonier> [und von Dionysos].

5. Die Juden aber rechnen den Anfang ihres Geschlechtes von Abraham, welcher erzeugte den Isak, von welchem wurde geboren Jakob, welcher zwölf Söne erzeugte, die übersiedelten

---

sowie der seltenen Bezeichnung des ersteren als „Sidonier" (s. oben), zu folgern, daß „Sidonier" ursprünglich ist. Dann aber ergibt sich der Textfehler, nach dem wir suchen, leicht. Der ursprüngliche Text lautete: *ἀπὸ Κάδμου τοῦ Σιδονίου*; letzteres Wort wurde nun versehentlich doppelt geschrieben. Ein Abschreiber setzte dann für das erste *Σιδονίου* : *Διονύσου*. Der Text lautete somit: *ἀπὸ Κάδμου τοῦ Διονύσου Σιδονίου*. Diesen Text werden A wie S, d. h. hier die Schreiber der griech. Vorlage, gelesen haben. A half, indem er richtig *Σιδ.* zu *Καδμ.* zog und vor *Δ.* ein *καὶ* setzte und es der Umgebung gemäß durch ein *τοῦ Θηβαίου* ausstaffirte, S strich einfach das ihm unbegreifliche *Σιδ.* und verhalf dem *Διον.* durch ein *καὶ* zur selbständigen Existenz. Eine andere Möglichkeit wäre, daß der „Dionysos" wie der „Paludus" (IX, 7) aus einer Nachlässigkeit entstand, indem nämlich hinter Kadmus ein Abschreiber gedankenlos *καὶ ἀπὸ Δαναοῦ* schrieb, woraus dann *Διονύσου* wurde. So oder anders: „Dionys." wird aus dem Text zu entfernen sein |

§. 5. 3 die Juden — worden S. 329, 3: änlich A: Die Juden sodann leiten ihr Geschlecht von Abraham ab und als Abrahams Son nennen sie den Isak und als Isaks den Jakob und als Jakobs (Söne) die Zwölfe, welche aus Syrien [from Assyria A*] nach Ägypten auswanderten und von ihrem Gesetzgeber Geschlechter (Volk) der Hebräer genannt wurden; und in das Land der Verheißung gekommen, nannte man sie Geschlechter (Volk) der Juden. — In anderem Zusammenhang (c. 14) frei gestaltet G: *Οὗτοι γὰρ τοῦ Ἀβραὰμ ὄντες ἀπόγονοι καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ παρῴκησαν εἰς Αἴγυπτον· ἐκεῖθεν δὲ ἐξήγαγεν αὐτοὺς ὁ θεὸς ἐν χειρὶ κραταιᾷ καὶ ἐν βραχίονι ὑψηλῷ* (Act. 13, 17) *διὰ Μωσέως τοῦ νομοθέτου αὐτῶν καὶ τέρασι πολλοῖς καὶ σημείοις ἐγνώρισεν αὐτοῖς τὴν ἑαυτοῦ δύναμιν*. Hier ist so gut wie Alles Zutat des Dichters; als ursprünglich sind nur die Ausdrücke: *παρῴκησαν εἰς Αἴγυπτον* und *νομοθέτης* anzusehen. Von sich aus hat G dann eine kurze Übersicht über die Geschichte Israels angehängt, welche S und A fortzulassen durchaus keinen Anlaß gehabt hätten: *ἀλλὰ ἀγνώμονες καὶ αὐτοὶ φανέντες καὶ ἀχάριστοι* (so Schubart, Robinson: *ἄχρηστοι* Boissonade), *πολλάκις ἐλάτρευσαν τοῖς τῶν ἐθνῶν σεβάσμασι καὶ τοὺς ἀπεσταλμένους πρὸς αὐτοὺς προφήτας καὶ δικαίους ἀπέκτειναν. Εἶτα ὡς εὐδόκησεν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐλθεῖν ἐπὶ τῆς γῆς, ἐμπαροινήσαντες εἰς αὐτὸν προέδωκαν Πιλάτῳ τῷ ἡγεμόνι τῶν Ῥωμαίων καὶ σταυρῷ κατεδίκασαν μὴ αἰδεσ-*

von Syrien nach Ägypten. Und dort wurden sieGeschlecht der Hebräer genannt von dem, welcher ihr Gesetz gab. Schließlich aber sind sie Juden genannt worden.

6. DieChristen nun [rechnen den Anfang ihrer Religion] von Jesus dem Messias. Und dieser [wird genannt] der Son Gottes des Höchsten, und es heißt, daß ‹er› herabgekommen ist [Gott] in ‹heiligem Geist› vom Himmel,

6. *Οἱ δὲ χριστιανοὶ γενεαλογοῦνται ἀπὸ [τοῦ κυρίου] Ἰησοῦ Χριστοῦ· οὗτος δὲ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου ὁμολογεῖται, * * ἐν πνεύματι ἁγίῳ ἀπ᾽ οὐρανοῦ καταβάς.*

9. Joh. 3, 13; 6, 38. 42.

*θέντες τὰς εὐεργεσίας αὐτοῦ καὶ τὰ ἀναρίθμητα θαύματα, ἅπερ ἐν αὐτοῖς εἰργάσατο καὶ ἀπώλοντο τῇ ἰδίᾳ παρανομίᾳ*, vgl. dazu G col. 909. 912. 913 f.

§ 6. 4 die — *Χριστοῦ* 6: Die Christen aber leiten ihr Geschlecht von dem Herrn Jesus Christus A.— Hiedurch ist erwiesen, daß *γενεαλογοῦνται* ursprünglich ist und S hier wie § 3 corrigirt hat. Der Gedanke, daß Christus Stammvater der Christen ist, steht keinesweges vereinzelt da, vgl. 2 Clem. 1, 4; Justin Dial. 123. 138 Otto p. 444. 486; Acta Justini 4 p. 274 Otto; Clem. Al. quis div. salv. 23; Sibyll. VIII, 484; Clem. Hom. III, 19, s. auch Celsus b. Orig. c. Cels. I, 26; Hilar. in Bibl. Casinens. I, 2, 64. 66. Trotz des Zusammenstimmens von GA wird *τοῦ κυρίου* zu streichen sein, weil die Auslassung bei S weniger verständlich ist, als die Hinzufügung durch A wie G. | 6 und dieser — *ἁγίῳ* 10: Derselbe ist der Son des hocherhabenen Gottes, welcher (der Son) durch den heil. Geist offenbart worden ist A. Soviel ist durch dieses Zeugnis klar erwiesen, daß die Worte *ἐν πνεύματι ἁγίῳ* ursprünglich zum Text gehören, und daß S sie entfernt hat. Ebenso sicher scheint mir, *ὁμολογεῖται* in G zu sein, vgl. dazu die dem Arist. beigelegte Homilie: „den waren Glauben an den Herrn Jesus Christus bekennt" (theol. Quartalschr. 1880, S. 121, auf derselben Seite noch zweimal; ebenso S. 120: „aber wir bekennen den waren Gott als gekreuzigt im Fleisch"). A setzte dafür einfach „ist". S wälte die Übersetzung: ܡܫܬܡܗ (genannt). Die Frage, ob *ἐν πνεύματι ἁγίῳ* zum Folgenden oder zum Vorhergehenden gehört, kann erst im Folgenden beantwortet werden | 8 und es heißt: om. GA, und zwar, weil der Ausdruck unnütz und bedenklich erschien, vgl. S. 283 | *ὁμολογεῖται*: om. V 102 | 9 Herabgekommen — Son Gottes S. 331 Z. 2: Er ist vom Himmel herniedergestiegen und von einer hebräischen Jungfrau geboren worden. Sein Fleisch hat er angenommen von der Jungfrau und geoffenbart hat er sich [and was manifested A*] in der mensch-

lichen Natur als der Son Gottes A; Frei G: ἀπ' οὐρανοῦ καταβὰς διὰ τὴν σωτηρίαν τῶν ἀνθρώπων· καὶ ἐκ παρθένου ἁγίας γεννηθεὶς, ἀσπόρως τε καὶ ἀφθόρως, σάρκα ἀνέλαβεν. Auch hier ist deutlich ersichtlich, daß S treue Übersetzung und daher Grundlage von AG ist. A übersetzt frei, G gestaltet seinen Text ganz frei mit Beibehaltung einiger Ausdrücke der Vorlage. Daher παρθένος ἁγία und ἀσπόρως τε καὶ ἀφθόρως, welche Ausdrücke der Verf. der Barlaamgesch. auch anderwärts braucht (Migne 96, 1028 C, vgl. 1029 A. 913 A. φθορὰ καὶ σπορά Clem. Paed. I, 6 p. 125 Potter). — Nun fehlt aber sowol bei G als A jede Analogie zu „Gott" (Z. 10). Sollte S hier einfach einen Zusatz gemacht haben? Beachtet man, daß S allein das ἐν πνεύματι ἁγ. des unmittelbar Vorgehenden (S. 329 Z. 8) nicht hatte, was sehr auffällig ist, so ergibt sich folgende Erklärung. A wie G zogen diese Worte zum Vorhergehenden, nachdem sie ein καὶ λέγεται ausgelassen hatten und dachten an ein Bekennen im heil. Geist (vgl. z. B. Matth. 22, 43). S hat die Worte mit dem folgenden ἀπ' οὐρανοῦ καταβάς verbunden, es aber dann für sicherer gehalten, die vielleicht dogmatisch miszuverstehenden Worte durch „Gott", inhaltlich richtig, wiederzugeben. Für diese Verbindung spricht auch A: „welcher durch den heil. Geist offenbart worden ist". Ἐν πνεύματι ἁγίῳ ἀπ' οὐρανοῦ καταβάς hat Arist. von Christus geschrieben. Der präexistente Christus wird auch sonst als πνεῦμα und auch ἅγιον πνεῦμα bezeichnet (z. B. Hermas Sim. IX, 1, 1 τὸ πν. τὸ ἅγιον, nicht hieher gehört m. E. Sim. V; Tatian Orat. 7 init.; II Clem. 9, 5; Theophil. ad Autol. II, 10, vgl. Athenag. Suppl. 10; Iren. adv. haer. V, 1, 2; Tertull. Apol. 21; adv. Prax. 8. 26; adv. Hermog. 18; de orat. 1; Hippol. c. Noët. 16. Auch Celsus b. Orig. c. Cels. VI, 69. 72. 73. 78. 79; Marcion pflegte Christum spiritus salutaris zu nennen). Natürlich ist dabei nicht an „een nederdaling des Zoons uit den hemel, waarbij de heilige geest als voertuig dient" (van Manen in Theol. Tijdschr. 1893 S. 25) zu denken. Ἐν πνεύματι ἁγίῳ etc. entspricht sprachlich genau dem ἐν ᾧ . . . πορευθείς 1 Petr. 3, 19. In pneumatischem Zustand, als ein heiliges Geistwesen, ist also Christus herabgekommen, um von Maria Fleisch anzunehmen. Man kann hier auf den Gedanken verfallen, ob nicht etwa Arist. blos ἐν πνεύματι geschrieben hat und ἁγίῳ ein Zusatz von G ist; allein letzteres wird auch durch A bezeugt, ist also echt. Da Arist. die betr. Wörter artikellos braucht, so ist seine Rede immerhin ebenso wenig misverständlich, als die citirte Wendung des Hermas es durch den auf bestimmt Vorliegendes verweisenden Artikel ist. Der originelle Ausdruck „es wonte in eines Menschen Tochter der Son Gottes" ist fraglos echt. Griechisch dürfte der ganze Satz etwa gelautet haben: Καὶ λέγεται, ὅτι ἐν πνεύματι ἁγίῳ ἀπ' οὐρανοῦ καταβὰς ἐκ παρθένου Ἑβραϊκῆς (vgl. hiezu das Frg. bei Harris p. 34) ἀνέλαβε σάρκα καὶ ἐνεδύσατο· καὶ κατῴκησεν ἐν θυγατρὶ ἀνθρώπου ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ.

und von einer hebräischen Jungfrau nahm und anzog Fleisch; und es wonte in eines Menschen Tochter der Son Gottes. ? 7. Dieses ist von dem < bei ihnen so genannten > Evangelium, welches vor kurzer Zeit [gesprochen wurde bei ihnen, da es] gepredigt wurde, gelehrt; von welchem auch ihr, wenn ihr es lest, er-

---

§ 7. 3 Dieses — ihm ist S. 332, 1: Er hat [who sought to win A*] in seiner Güte, welche die frohe Botschaft brachte, die ganze Welt durch seine lebenschaffende Predigt gewonnen A; G bietet als Parallele nur die etwas später folgenden Worte: ἐκ τῆς παρ' αὐτοῖς καλουμένης εὐαγγελικῆς ἁγίας γραφῆς ἔξεστί σοι γνῶναι, βασιλεῦ, ἐὰν ἐντύχῃς. Die unterstrichenen Worte werden wirklich von Arist. gebraucht sein. Die Frage ist nun aber, wie Arist. das Evangelium bezeichnet hat. S bietet „das Evangelium" (ܣܒܪܬܐ). A bezeugt blos den Umstand, daß von einer „Predigt" die Rede gewesen ist, gibt aber im Übrigen dem Gedanken eine ganz andere Wendung. G bietet: ἐκ τῆς παρ' αὐτοῖς καλουμένης εὐαγγελικῆς ἁγίας γραφῆς. Nun ist klar, daß die Ausdrucksweise bei S auffällig ist. Es ist doch unerlaubter Pleonasmus, von dem Evangelium zu reden, welches gesprochen wurde, da es gepredigt wurde. Wozu dem Kaiser diese umständliche Betrachtung vortragen? Dazu kommt, daß andererseits die Worte bei G einen viel zu originellen und altertümlichen Eindruck machen, als daß sie von G frei erfunden sein könnten. Der Verf. des Romans selbst, bezeichnet das Evangelium mit ganz anderen Titeln, z. B. διὰ τῶν ἱερῶν εὐαγγελίων (922 C), ἐν τούτῳ οὖν τῷ θειοτάτῳ εὐαγγελίῳ (924 A), auch ἐν τῷ εὐαγγελίῳ (989 C) oder τὸ θεῖον εὐαγγέλιον (1025 D). Dazu kommt, daß Justin sich in ganz änlicher Weise wie G. ausgedrückt hat: ἐν τῷ λεγομένῳ εὐαγγελίῳ (Dial. 10 p. 38 C, Otto),.. ἀπομνημονεύμασιν ἃ καλεῖται εὐαγγέλια (Apol. I, 6 p. 182). Dieses beides nötigt die wesentliche Echtheit des Ausdruckes bei G anzuerkennen; ἁγίας ist selbstverständlich Zusatz von G. S misverstand: καλουμένης, und so kam es zu jenem Pleonasmus: gesprochen, gepredigt (Z. 4 f.). Ferner konnte nun S das „vor kurzer Zeit" mit „gesprochen wurde" verbinden. Dieses wäre noch einfacher erklärt, wenn Arist. wie Justin λέγεσθαι brauchte. Unmöglich ist dieses nicht, denn genau so wie G schreibt, kann Arist. onehin nicht geschrieben haben. Arist. hat nämlich die Aussage vom Gepredigtwerden hier angeschlossen, wie aus SA sicher folgt. Dann hat er nicht εὐαγγελικὴ γραφή, sondern blos εὐαγγέλιον schreiben können. G hat auch durch seine Ausdrucksweise markiren wollen, daß die Schriften, nicht das Evangelium im Sinn der Heilsbotschaft, gemeint sind. Hat er diese Änderung vorgenommen, so darf ihm auch zugetraut werden, daß er ein immerhin (wie S zeigt) misverständliches λέγεσθαι in καλεῖσθαι umwandelte. Τὸ εὐαγγέλιον nennt Arist. die ev.

kennen werdet die Kraft, welche über ihm ist. 8. Dieser Jesus nun wurde aus dem Geschlecht der Hebräer geboren.
Er hatte aber zwölf Jünger, Οὗτος δώδεκα ἔσχε μαθητάς.

---

Botschaft, die nunmehr in Schriften fixirt ist. Letzteres eine Bezeichnung, die noch zu Irenäus und Hippolyts Zeit die übliche war (vgl. Didache 8, 2; 15, 3. 4; Ignat. Philad. 8, 2; 5, 1; Smyrn. 7, 2; 2 Clem. 8, 5; Justin Dial. 10. 18. 100; de resurr. 10; Theophil. ad Autol. III, 14; Polycrat. b. Eus. h. e. V, 24, 6; Stellen aus Iren. Hippol. etc. s. Zahn, Gesch. des ntl. Kanons I, 162 f.) Die Behauptung, dieses Buch sei nicht mit unseren kanonischen Evangelien identisch (van Manen in Theol. Tijdschr. 1893, S. 53) kann, bis der Versuch, sie zu begründen, gemacht wurde, auf sich beruhen. Wollte man dieses etwa aus der Verbindung von Auferstehung und Himmelfart schließen, indem zwischen beiden kein „tijdsverloop van eenige beteekenis“ nach Meinung des Arist. und seines Ev. gelegen habe (a. a. O. S. 28), so wird dawider die Erinnerung an Röm. 8, 34; Ephes. 1, 20; 2, 6; Kol. 3, 1 sowie an das Taufbekenntnis genügen. Nach allem dem hieß die Stelle griechisch: *Ταῦτα ἀπὸ* (oder *ἐκ*) *τοῦ παρ' αὐτοῖς καλουμένου* (oder: *λεγομένου*) *εὐαγγελίου, ὀλίγον ἔμπροσθεν κηρυχθέντος, διδάσκεται.* Ich übersetze ܡܢ durch *ἀπό* oder *ἐκ*, nicht durch *ὑπό* wegen der Verbindung mit dem Particip (vgl. Nöldeke, Syr. Gramm. § 249 D), dann aber auch des Gedankens wegen. Daß diese Lehre ihren Ausgang am Ev. hat, will Ar. sagen. Es ist ein Gedanke, wie ihn das *ἀπό* 1 Cor. 11, 23; Jac. 1, 13; Clem. 42,1 bezeichnet. A hat, wie jetzt klar, den Text ganz verändert (Änliches bei G im Anschluß an die S. 330, 1 ff. mitgeteilte Stelle: *καὶ ἀνεφάνη ἀνθρώποις, ὅπως ἐκ τῆς πολυθέου πλάνης αὐτοὺς ἀνακαλέσηται*). Aber schon der Umstand, daß erst nach dem fraglichen Satz die Geburt Christi berichtet wird, erweist die Fälschung bei A. Der Satz bei S soll für die wunderbare Tatsache der Gottheit Christi die Quelle anfüren, sowie die Bedeutung der letzteren betonen. G hielt es für passender, nach Erwänung der übrigen Tatsachen des Lebens Jesu, auf die Quelle aufmerksam zu machen. Aber wie viel lebensvoller und origineller ist die Stellung des Satzes bei S.

§ 8. 1 Dieser — geboren 2: om. G; Er war es, der dem Fleische nach aus dem Geschlecht der Hebräer; aus der Gottesgebärerin, der Jungfrau Mariam geboren worden A | 3 Er — würde S. 333, 1: S mit einem zufällig erhaltenen Bruchstück bei G, auch die Wendung *καὶ τελέσας τὴν θαυμαστὴν αὐτοῦ οἰκονομίαν* gibt wenigstens zwei Ausdrücke des Arist., wir haben sie unterstrichen. ܡܕܒܪܢܘܬܐ = *οἰκονομία*, wie oben S. 319 Z. 8, hier am passendsten durch „Werk“ wiederzugeben (cf. Just. Dial. 103 p. 368 extr.; Clem. Strom. II, 5 p. 439 ff., vgl. Hilgen-

damit seine Ökonomie in etwas vollendet würde. Dieser wurde von den Juden durchbort [und starb und wurde begraben], und sie sagen,

---

feld in Ztschr. f. wiss. Th. 1874 S. 465 ff.). Das dabei stehende ܡܕܡ (etwas oder τὶς) ist nicht recht verständlich. Harris (p. 55) vermutet eine Verschreibung für θαυμαστὴν bei G. Las das Original etwa ܡܕܡܪܢܝܬܐ (mirabilis), so wäre dies Verfahren ja wol erklärlich. Lieber aber möchte ich eine wörtliche Übersetzung des Originals annehmen. Dasselbe lautete etwa: ἵνα ἡ οἰκονομία αὐτοῦ τελεσθῇ τι. Nicht sollen die Jünger Christi Werke überhaupt zu Ende füren, sondern es blos zu dem hienieden erreichbaren relativen Abschluß bringen. Zu diesem Gebrauch von τὶ s. Passow Wörterb. III, 1911[b]. — Er wälte die zwölf Apostel aus und lehrte die ganze Welt durch seine heilsmittlerische, lichtspendende Warheit, add. A; erhebt sich nicht über die sonstigen Ausfürungen von A | 1 Dieser — begraben 2: Und gekreuzigt, wurde er mit Nägeln durchbort [and was nailed on the cross A*] von den Juden A; διὰ σταυροῦ θανάτου ἐγεύσατο ἑκουσίᾳ βουλῇ κατ' οἰκονομίαν μεγάλην G. Die Worte bei G sind schon deshalb verdächtig, weil sowol ἑκουσίᾳ βουλῇ als γεύσασθαι θανάτου auch sonst vom Verf. der Barlaamgesch. gebrauchte Ausdrücke sind (s. 913 D, cf. 1048 A; und 1029 B) vgl. aber auch τῇ βουλῇ αὐτοῦ von der Menschwerdung, Justin Ap. I, 23 p. 72. — SA machen es unzweifelhaft, daß das Original von einem σταυροῦσθαι überhaupt nicht geredet hat, sondern nur ein Durchbortwerden erwänte. S braucht nicht die üblichen Ausdrücke für kreuzigen (ܨܠܒܘ ܗܘܘ), sondern ܐܬܕܩܪ, das Joh. 19, 39; Offenbarung 1, 7 (vgl. Sach. 12, 10; Jud. 9, 54; Jes. 13, 15; 14, 19) zur Übersetzung von ἐξεκέντησαν, Act. 12, 7 von πατάξας, dient. A hat „gekreuzigt" nur im Particip, und hat in seiner Weise ergänzend, zum Verbum finitum „durchbort": „mit Nägeln" hinzugefügt. Wertlos ist aber der Text von G. Dann bot das griechische Original: Οὗτος δὲ ὑπὸ τῶν Ἰουδαίων ἐξεκεντήθη. Dieses Verbum im Sinn des Ermordens z. B. Num. 22, 29; Jud. 9, 54; 2 Makk. 12, 6. Wie hier, so werden auch in der dem Arist. beigelegten Homilie die Juden für die Mörder Christi angesehen, s. Theol. Quartalschr. 1880, S. 117. 120 („der den Herrn mordenden Juden"), ebenso z. B. Act. 2, 36; 4, 10; 3, 15; 5, 30; 7, 52; 1 Thess. 2, 15, bes. auch im Petrusevangelium (c. 1. 7. 11), Justin. Ap. I, 35 (σταυρωθεὶς ὑπὸ τῶν Ἰουδαίων). Dial. 16. 93. 136; Hippol. de Christo et Antichr. 58; c. Noet. 18; Const. ap. II, 60; Epiphan. Ancorat. 116. — Die Worte von S „und starb und wurde begraben" haben bei A keine Stütze, ebenso wenig bei G (vgl. dagegen des Romanschreibers eigene Worte 1029 B). Weshalb A sie hätte fortlassen sollen, ist

| | |
|---|---|
| daß er nach drei Tagen [erstanden] und emporgefaren ist zum Himmel. | μετὰ [δὲ] τρεῖς ἡμέρας ἀνεβίω καὶ εἰς οὐρανοὺς ἀνῆλθεν. |
| Und dann gingen diese zwölf Jünger in die [bekannten] Teile der Welt und lehrten über seine Majestät | * * * * * * * ἐξῆλθον εἰς τὰς ἐπαρχίας τῆς οἰκουμένης καὶ ἐδίδαξαν τὴν ἐκείνου μεγαλωσύνην. |

in aller Demut und Bescheidenheit. Und deswegen werden

---

schlechterdings unerfindlich, wol aber begreift es sich, daß S, indem er das ἐξεκεντήθη des Originals beibehielt, beide Wörter nach der christlichen Ausdrucksweise hinzufügte, wie änlich A „gekreuzigt" von sich aus beifügte. Ein christlicher Autor späterer Zeit vermißte hier etwas, für den Kaiser war das bloße Faktum genug. | S. 333, 3 und sie sagen (ܘܐܡܪܝܢ): om. AG; trotzdessen sicherlich echt. Der Autor hält eben sorgfältig die objektive Weise der Berichterstattung ein, vgl. S. 283 | 1 daß er — ἀνῆλθεν 2: SG; und auferstanden von den Toten, fur er zum Himmel auf A. Trotz der Übereinstimmung von SA, ist ἀνεβίω jedenfalls ursprünglich (vgl. ἀναβιώσας II Clem. 19, 4 und Plat. Rep. p. 614 B. Phaed. 72 C. Hipp. maj. 281 D; ἀναβίωσις 2 Makk. 7, 9). Dem Kaiser gegenüber war das unverfänglicher und deutlicher geredet als das ἀναστάς der Glaubensregel; δέ bei G natürlich zu streichen. Der Text der Stelle fing etwa so an: καὶ λέγουσιν αὐτὸν ὅτι μετὰ τρεῖς ἡμ. ἀνεβίω etc. | 4 und dann — bekannt sind S. 335, 2: Er sandte die Apostel in die ganze Welt und unterrichtete alle durch göttliche und hoher Weisheit volle Wunder. Ihre Predigt treibt Blüten und Früchte bis heute und ruft die ganze Welt zur Erleuchtung auf [to receive the light A*] A; οἳ (sc. μαθηταί) μετὰ τὴν ἐν οὐρανοῖς ἄνοδον αὐτοῦ ἐξῆλθον etc., s. Z. 4 f. oben, darauf nach Z. 7: καθάπερ εἷς ἐξ αὐτῶν τὰς καθ' ἡμᾶς περιῆλθε χώρας, τὸ δόγμα κηρύττων τῆς ἀληθείας. ὅθεν οἱ εἰσέτι διακονοῦντες τῇ δικαιοσύνῃ τοῦ κηρύγματος αὐτῶν καλοῦνται χριστιανοί G. — Auch hier ist die Darstellung von S durch Klarheit, Ebenmäßigkeit und Einfachheit AG überlegen. G trägt überdem durch die Bezugnahme auf Thomas (cf. 864 A) deutlich den Stempel der Dichtung an sich. Die von uns unterstrichenen Worte werden dem Text des Arist. angehört haben; ἐπαρχίαι τῆς οἰκουμένης ist gut übersetzt durch: ܡܕܝܢ̈ܬܐ ܝܕ̈ܝܥܬܐ ܕܬܒܝܠ, und „bekannte" ist daher nicht dem griech. Text einzufügen; ebenso μεγαλωσύνη = ܪܒܘܬܐ. Die Phrase διακονοῦντες τῇ δικαιοσύνῃ ist, als von AS ununterstützt, nicht Eigentum des Arist. Dagegen ist κήρυγμα das Original für ܟܪܘܙܘܬܐ. Bescheidenheit Z. 8 (ܡܟܝܟܘܬܐ). A hat wieder den Text durch freie

auch diejenigen, die heute dieser Verkündigung glauben, Christen genannt, welche allgemein bekannt sind.

9. Es sind also vier Geschlechter der Menschen, wie ich vorher gesagt habe: Barbaren und Griechen, Juden und Christen.

[10. Gott nun dient der Wind und den Engeln das Feuer, den Dämonen aber das Wasser und den Menschen die Erde.]

---

Ausschmückungen verändert | 2 welche etc. ܕܐܝܬܝܗܘܢ ܛܒܝܥܐ. Die nächstliegende Übersetzung ist die oben mitgeteilte, welche auch Harris, Raabe, Schönfelder haben: „welche allgemein bekannt sind" (vgl. Thes. syr. 1423). Gegen dieselbe hat Nestle Widerspruch erhoben (Ztschr. f. wiss. Theol. 1892, S. 370) und die Übersetzung: *Χριστιανοί* d.h. *χρηστοί* vorgeschlagen. Es träte hier dann zum ersten Mal diese in kirchlichen Kreisen beliebte Etymologie auf (vgl. z. B. Just. Ap. I, 4; Theophil. ad Autol. I, 1; Clem. Strom. II, 4 p. 438). Nestle beruft sich auf Bar Bahlul col. 921 l. 6 (cf. 918 extr.), Thes. syr. 1815 (vgl. 1821). Hier wird ܟܪܣܛܘܛܝܬܐ und ܟܪܣܛܘܛܝܐ erklärt durch ܛܒܬܐ. Allein ich sehe nicht, daß sich hieraus der Satz Nestle's, „daß syr. טביב griech. *χρηστός* entsprechen kann" erweisen läßt. Der Lexikograph sagt doch nur, daß *χρηστότης* (resp. *χρηστότητα* Thes. 1815) = bonitas sei. Es ist also nicht erwiesen und, soweit ich sehe, auch nicht zu erweisen, daß טביב = *χρηστός* ist. Ergäbe sich also kein Sinn bei der Lesart der Hs., so müßte etwa ܛܒܐ gelesen werden (vgl. Hex. Hes. 28, 13; Röm. 3, 12). Allein dieses ist doch nicht veranlaßt. Arist. schrieb *ὅθεν* (so ist S. 334 Z. 8 für „und deswegen" nach G zu lesen) *καὶ οἱ εἰσέτι πιστεύοντες τῷ κηρύγματι τούτῳ καλοῦνται χριστιανοί, οἳ περιβόητοί εἰσιν.* Weil die Jünger in alle Welt die Predigt von Christo getragen haben, werden noch heute die Gläubigen nach Christo genannt, und zwar sind das allgemein bekannte Leute. Es ist ein vortrefflicher Zusammenhang, der sich so ergibt, und man würde das letzte Glied innerhalb desselben ungern missen. Dann aber wird es bei dem überlieferten Text und der vorgetragenen Deutung desselben sein Bewenden haben. Übrigens teilt mir Nestle brieflich mit, daß er meiner Erklärung zustimme und die oben mitgeteilte zurückziehe. — Vgl. zum Ganzen Mtth. 28, 19 f. 1 Cl. 42, 3 f. Justin Dial. 53 p. 180. 182 Otto.

§ 9. 3 Es sind — Christen 4: om. G; dieses sind die vier Geschlechter, welche wir dir vor Augen gestellt haben, o Fürst: die Barbaren die Griechen, die Juden und die Christen A. Die Gliederung der vier bei S wie oben S. 326, 5.

§ 10. 5 Gott — Erde 6: om. G; dem Göttlichen eignet das Geistige, den Engeln [and to angels A*] das Feurige, den Dämonen

III. Lasset uns denn anfangen von den Barbaren und der Reihe nach kommen zu den übrigen Völkern,

auf daß wir erkennen, welche von ihnen die Warheit haben hinsichtlich Gottes und welche [von ihnen] den Irrtum.

2. Die Barbaren nun, da sie nicht erkannt haben Gott, irrten mit den Elementen und fingen an zu dienen erschaffenen Dingen an Stelle ihres Schöpfers; und [um deswillen] machten sie Bilder, und schlossen sie in Tempel ein und, siehe, sie beten sie an * * *

** Ἴδωμεν [οὖν] τίνες τούτων μετέχουσι τῆς ἀληθείας * * καὶ τίνες τῆς πλάνης.

2. Οἱ μὲν γὰρ [Χαλδαῖοι], μὴ εἰδότες θεὸν, ἐπλανήθησαν ὀπίσω τῶν στοιχείων καὶ ἤρξαντο σέβεσθαι τὴν κτίσιν παρὰ τὸν κτίσαντα αὐτούς· ὧν καὶ μορφώματά τινα ποιήσαντες ..... καὶ συγκλείσαντες ναοῖς προσκυνοῦσι, θεοὺς καλοῦντες, οὓς καὶ τηροῦσιν

10—12. Röm. 1, 25.

[and to devils A*] das Wässerige und dem Menschengeschlecht die Erde A. Über diese jedenfalls nicht hieher gehörenden Worte s. S. 202 f. Anm. Hier bricht A ab.

III. § 1. 1 Lasset — Völkern 2: om. G. Die wenigen Worte auf die G c. II reducirt hat, brachten es mit sich, daß er diese einleitende Phrase strich | 3 auf daß: om. G | 3 erkennen: ἴδωμεν G vgl. S. 325, 5. 7 | 5 hinsichtlich Gottes: om. G wie S. 325 Z. 9, wol als zu speziell | 6 von ihnen: om. G, nur durch die Umständlichkeit des syrischen Ausdruckes hereingekommen.

§ 2. 7 Die Barbaren — Schöpfers 12: stimmen SG überein. Unzweifelhaft hat G den Wortlaut treu bewart. *Χαλδαῖοι* an Stelle von *βάρβαροι* entspringt der veränderten Einteilung, s. S. 184; *κτίσις* Z. 10 ist, wie in der Pesch. Röm. 1, 25 durch ܒܪ̈ܝܬܐ gegeben; für *κτίσαντα αὐτούς* hat S wie Pesch. das Fem.: ܒܪܘܝܗܝܢ, *αὐτούς* fehlt im griech. NT. | 12 und um deswillen: *ὧν* G; ܡܛܠܬܗ ܕܗܕܐ wol nur spontaner Zusatz von S | 13 Bilder: *τινὰ* add. G. Weiter fügt G von sich aus bei: *ὠνόμασαν, ἐκτύπωμα τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς καὶ τῆς θαλάσσης καὶ τῶν λοιπῶν στοιχείων ἢ φωστήρων* | 15 beten sie an: *θεοὺς καλοῦντες* add. G. Dieser Zusatz ist ursprünglich, S ließ ihn als belanglos und selbstverständlich fallen (vgl. aber Ep. ad Diogn. 2, 5) | 15 siehe: om. G | 15 beten an: im Syr. Particip | S. 337, 1 sie bewachend (Particip mit ܡ im Syr.)

sie bewachend mit großer Sorgfalt, damit [ihre Götter] nicht von Räubern gestolen würden. Und [die Barbaren] < sie > begriffen nicht, daß alles, was bewacht, größer ist denn das, was bewacht wird, und jeder, der erschafft, größer denn das, das erschaffen wird. Wenn nun ihre Götter schwach sind zur Errettung ihrer selbst, wie werden sie den Menschen Errettung bringen? Einen großen Irrtum also haben die Barbaren geirrt, indem sie tote Bilder anbeteten, welche [für sie] one Nutzen sind.

ἀσφαλῶς, ἵνα μὴ κλαπῶσιν ὑπὸ λῃστῶν· καὶ οὐ συνῆκαν ὅτι πᾶν τὸ τηροῦν μεῖζον τοῦ τηρουμένου ἐστί, καὶ ὁ ποιῶν μείζων ἐστὶ τοῦ ποιουμένου. Εἰ γὰρ ἀδυνατοῦσι οἱ θεοὶ αὐτῶν περὶ τῆς ἰδίας σωτηρίας, πῶς ἄλλοις σωτηρίαν χαρίσονται; Πλάνην οὖν μεγάλην ἐπλανήθησαν οἱ [Χαλδαῖοι], σεβόμενοι ἀγάλματα νεκρὰ καὶ ἀνωφελῆ.

3. Und es geschieht mir, daß ich staune, o König, in Betreff ihrer Philosophen,

3. Καὶ θαυμάζειν μοι ἐπέρχεται, ὦ βασιλεῦ, πῶς οἱ [λεγόμενοι] φιλόσοφοι αὐτῶν

daß auch sie also geirrt haben und haben Götter genannt die Bilder, welche gemacht worden zu Ehren der Elemente und nicht haben die Weisen

1—3 Ep. Jerem. 18.

οὓς καὶ G, vermutlich echt | 1 mit großer Sorgfalt: ἀσφαλῶς G | 2 ihre Götter: om. G., wol nur zur Verdeutlichung beigefügt | 4 die Barbaren: om. G; wol nur zur Verdeutlichung hinzugesetzt | 10 nun (ܗܫܐ): γὰρ G | 13 bringen: χαρίσονται G echt | 15 Barbaren: Χαλδαῖοι G | 17 für sie: om. G, in Übereinstimmung mit dem Original.

§ 3. 18 Und es geschieht mir, wörtlich: und es kommt mir = ἐπέρχεται G | 19 in Betreff ihrer Philosophen: πῶς οἱ λεγόμενοι φιλόσοφοι αὐτῶν G. πῶς wol echt; λεγόμενοι dagegen wird für unecht anzusehen sein. Arist. selbst hätte so schreiben können, aber S hatte keinen Grund, es fortzulassen: wol aber lag für G ein Grund vor, es einzuschieben, da er gern das Christentum als die „ware Philosophie" verherrlicht (922 D. 993 D. 1017 D) | 21 daß — Elemente 22: om. G, vgl. aber zu S. 336 Z 13. | 22 gemacht worden: Cod. ܐܬܥܒܕ für ܐܬܥܒܕܘ, indem das stumme ܘ, wie auch sonst in Hss., ausgelassen wurde (vgl. Nöldeke, Syr. Gramm. S. 34). Ebenso S. 338 Z. 12 | 22 und

begriffen, daß auch diese Elemente vergänglich und auflösbar sind. — *οὐδ᾽ ὅλως συνῆκαν, ὅτι καὶ αὐτὰ τὰ στοιχεῖα φθαρτά * * ἐστι.*

Denn wenn ein kleiner Teil von einem Element aufgelöst oder vernichtet wird, so ist das Ganze aufgelöst oder vernichtet. Wenn nun diese Elemente aufgelöst und vernichtet werden und gezwungen werden, sich einem Anderen zu unterwerfen, — *Εἰ δὲ τὰ στοιχεῖα * * φθαρτά ἐστι καὶ ὑποτασσόμενα κατά ἀνάγκην,* — das fester ist denn sie, und nicht in ihrer Natur Götter sind, wie nennt man denn die Bilder, welche ihnen zu Ehren gemacht wurden, Gott? 4. Groß ist also der Irrtum, welchen ihre Philosophen über ihre Anhänger gebracht haben.

IV. Wenden wir uns nun, o König, den Elementen selbst zu, um hinsichtlich derselben — *Ἔλθωμεν οὖν, ὦ βασιλεῦ, ἐπ᾽ αὐτὰ τὰ στοιχεῖα, ὅπως ἀποδείξωμεν περὶ αὐτῶν, ὅτι οὐκ*

---

nicht (ܘܠܐ): *οὐδ᾽ ὅλως* G, wol echt | 2 und auflösbar: om. G ܡܬܡܣܝܢܐ ist *φθαρτά*; für ܡܬܚܒܠܢܐ wird das Original vielleicht *καταλύτεα* (vgl. Hebr. 7, 16), oder wol *διαλυτά* (Athenagor. Suppl. 20 init. Plat. Tim. 57 B. Phaed. 80 B. Stob. Florileg. I, 61 ed. Wachsmuth I, 274 l. 27. 276, 15. 20), oder *λυόμενα* (vgl. 2 Petr. 3, 11) gehabt haben. Das Wort hinzuzufügen, war durchaus unveranlaßt, die Fortlassung neben dem umfassenden *φθαρτά* sehr verständlich | 4 denn — vernichtet 5: om. G. „Aufgelöst oder vernichtet" = *διαλύεται ἢ φθείρεται* (ܡܬܡܣܝܐ ܐܘ ܡܬܚܒܠܐ) | 6 aufgelöst und: om. G | 8 gezwungen werden etc., wird im Griechischen im ursprünglichen Wortlaut vorliegen | 9 einem Anderen: om. G. ist ursprünglich, da durch das Folgende erfordert | 10 das fester — Gott 12: *πῶς εἰσὶ θεοί; Εἰ δὲ τὰ στοιχεῖα οὐκ εἰσὶ θεοί, πῶς τὰ ἀγάλματα, ἃ γέγονεν εἰς τιμὴν αὐτῶν, θεοὶ ὑπάρχουσιν;* G. Der Wortlaut ist verändert, die Wörter fast durchweg beibehalten. Arist. schrieb etwa: *Εἰ δὲ τὰ στοιχεῖα φθαρτά ἐστι καὶ ὑποτασσόμενα κατὰ ἀνάγκην ἄλλῳ τινὶ σκληροτέρῳ* (so ܩܫܐ Mtth. 25, 24; Joh. 6, 60) oder *ἰσχυροτέρῳ* (so Mtth. 14, 30) *αὐτῶν, οὐδὲ φύσει θεοὶ ὑπάρχουσι* (Plur. vgl. S. 339 Z. 1)· *πῶς τὰ ἀγάλματα, ἃ γέγονεν εἰς τιμὴν αὐτῶν, θεοὺς καλοῦσιν;*

§ 4. 12 Groß — haben 13: om. G. Die Echtheit des Satzes ist zweifellos.

IV. § 1. 14 Wenden: *ἔλθωμεν* G. Ursprünglich, von S one Absicht verändert, one daß die LA *ἐπανέλθωμεν* anzunehmen nötig wäre

| | |
|---|---|
| zu zeigen, daß sie nicht Götter sind, sondern [eine vergängliche und veränderliche Kreatur], welche ist nach dem Bilde des Menschen, Gott aber ist unvergänglich und unveränderlich und unsichtbar, wärend er selbst Alles sieht und wandelt und verwandelt. | εἰσὶ θεοὶ ἀλλὰ φθαρτὰ καὶ ἀλλοιούμενα . . . . . . [Ὅς] ἐστιν ἄφθαρτός τε καὶ ἀναλλοίωτος καὶ ἀόρατος· αὐτὸς δὲ πάντα ὁρᾷ καὶ [καθὼς βούλεται] ἀλλοιοῖ καὶ μεταβάλλει. |
| 2. Die nun, welche hinsichtlich der Erde meinen, daß sie Gott sei, haben alsbald geirrt, | 2. Οἱ [δὲ] νομίζοντες τὴν γῆν εἶναι [θεὰν] * * ἐπλανήθησαν. |

da sie zerschnitten wird und bepflanzt und durchgraben wird und da sie empfängt den Unflat des Schmutzes von Menschen und wilden und zamen Tieren, und zu Zeiten wird sie nutzlos,

5. Röm. 1, 23.

(gegen Robinson S. 57). | 4 Kreatur (ܒܪܝܬܐ): om. G; von S nur zur Verdeutlichung hinzugefügt | 5 nach dem Bilde des Menschen (ܒܕܡܘܬܗ ܕܒܪܢܫܐ): om. G. Dafür hat G: ἐκ τοῦ μὴ ὄντος παραχθέντα προστάγματι τοῦ ὄντως θεοῦ. Auch hier ist der schlichtere Ausdruck von S jedenfalls der ursprüngliche, er lautete wol ἐν ὁμοιώματι (Röm. 1, 23) oder καθ' ὁμοίωσιν (vgl. Genes. 1, 27) τοῦ ἀνθρώπου. G verstand die Meinung offenbar nicht. | 9 sieht und: καθὼς βούλεται add. G. | 7 μετάβαλλει: τί οὖν λέγω περὶ τῶν στοιχείων; add. G. — Hier schiebt G den Abschnitt über den Himmel ein (vgl. S. 176): Οἱ νομίζοντες τὸν οὐρανὸν εἶναι θεὸν πλανῶνται. Ὁρῶμεν γὰρ αὐτὸν τρεπόμενον καὶ κατὰ ἀνάγκην κινούμενον καὶ ἐκ πολλῶν συνεστῶτα· διὸ καὶ κόσμος καλεῖται. Κόσμος δὲ κατασκευή ἐστι τινὸς τεχνίτου· τὸ κατασκευασθὲν δὲ ἀρχὴν καὶ τέλος ἔχει. Κινεῖται δὲ ὁ οὐρανὸς κατὰ ἀνάγκην σὺν τοῖς αὐτοῦ φωστῆρσι· τὰ γὰρ ἄστρα τάξει καὶ διαστήματι φερόμενα ἀπὸ σημείου εἰς σημεῖον, οἱ μὲν δύνουσιν, οἱ δὲ ἀνατέλλουσι, καὶ κατὰ καιροὺς πορείαν ποιοῦνται τοῦ ἀποτελεῖν θέρη καὶ χειμῶνας, καθὰ ἐπιτέτακται αὐτοῖς παρὰ τοῦ θεοῦ, καὶ οὐ παραβαίνουσι τοὺς ἰδίους ὅρους κατὰ ἀπαραίτητον φύσεως ἀνάγκην σὺν τῷ οὐρανίῳ κόσμῳ. Ὅθεν φανερόν ἐστι μὴ εἶναι τὸν οὐρανὸν θεὸν ἀλλ' ἔργον θεοῦ.

§ 2. 11 nun: δέ G | 11 hinsichtlich der Erde (ܥܠ ܐܪܥܐ): ist nur als Freiheit des Übersetzers anzusehen, nach S. 338, 16 | 13 Gott: θεάν G (aber V 71: θεόν, so Schubart), bei G ist θεάν echt; Arist. schrieb θεόν. | 13 alsbald (ܡܚܕܐ = ἤδη, εὐθέως): om. G | 15 da sie — nutzlos 17:

denn, wenn sie gebrannt wird, wird sie tot, denn aus einer Scherbe sproßt nicht das Geringste hervor. Und wiederum, wenn Wasser sich auf ihr sammeln, so geht sie mitsammt ihren Früchten zu Grunde. Und siehe, sie wird getreten von Menschen und dem Vieh und empfängt die Verunreinigung des Blutes der Ermordeten, und sie wird zerschnitten und wird angefüllt mit Toten und wird ein Behälter den Leichen (Leibern).

*ἐὰν γὰρ ὀπτηθῇ, γίνεται νεκρά· ἐκ γὰρ τοῦ ὀστράκου φύεται οὐδέν. Ἔτι δὲ καὶ ἐὰν ἐπὶ πλέον βραχῇ, φθείρεται καὶ αὐτὴ καὶ οἱ καρποὶ αὐτῆς. Καταπατεῖται δὲ ὑπό τε ἀνθρώπων καὶ τῶν λοιπῶν ζώων, αἵμασι φονευομένων μιαίνεται, διορύσσεται, γεμίζεται νεκρῶν, θήκη γίνεται σωμάτων.*

3. Das ist unmöglich, daß diese heilige und herrliche und selige und unvergängliche Natur eines hievon annehme. Und deshalb hielten wir dafür, daß die Erde nicht Gott, sondern ein Geschöpf Gottes ist.

---

*ὁρῶμεν γὰρ αὐτὴν ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων ὑβριζομένην καὶ κατακυριευομένην, σκαπτομένην καὶ φυρομένην καὶ ἄχρηστον γινομένην* G. Hier ist der ursprüngliche Text von G aus naheliegenden Rücksichten modificirt: „zerschnitten“ (ܡܬܦܣܩܐ, das Griech. hatte *διορύσσεσθαι* vgl. S. 340 Z. 9), erschien überflüssig neben *σκάπτεσθαι*, daher das allgemeine *ὑβρίζεσθαι*, neben welchem das „bepflanzt werden“ keinen Platz hatte und daher einem allgemeineren Begriff wich. Die „Excremente“ etc. fielen fort als nicht ästhetisch (cf. V, 2), dafür nur *φυρομένην*. Die drei unterstrichenen Ausdrücke standen jedenfalls bei Arist. | 3 nicht das Geringste (ܘܠܐ ܡܕܡ): spontane Verstärkung des echten *οὐδέν* | 5 wenn Wasser etc.: wol nur freiere Übersetzung von *βραχῇ* (vgl. Jes. 34, 3 *βραχήσεται*). Sonst repräsentirt G hier den Urtext | 7 siehe: G *δέ* | 9 Vieh (ܒܥܝܪܐ): wesentlich entsprechende Übersetzung des von G bewarten ursprünglichen *τῶν λοιπῶν ζώων* | 14 den Leichen (ܠܦܓܪ̈ܐ): *σωμάτων* G.

§ 3. 16 Das ist — annehme 17: om. G | 19 ein Geschöpf: Cod. ܒܪ̈ܝܬܗ | 17 Und — ist 19: *Τούτων οὕτως ὄντων, οὐκ ἐνδέχεται τὴν γῆν εἶναι θεὰν ἀλλ' ἔργον θεοῦ εἰς χρῆσιν ἀνθρώπων* G. *Τούτων οὕτως ὄντων* ist wol echt als Original zu ܡܛܠܗ ܕܗܘܐ, im Fol-

V. Und gleicherweise wiederum haben diejenigen geirrt, welche meinten hinsichtlich des Wassers, daß es Gott sei, denn das Wasser ist zum Gebrauch des Menschen [erschaffen] worden und ist in vielerlei Weisen ihm unterworfen

* * Οἱ δὲ νομίζοντες τὸ ὕδωρ εἶναι θεόν, ἐπλανήθησαν. [Καὶ αὐτὸ] γὰρ εἰς χρῆσιν [τῶν ἀνθρώπων] γέγονε καὶ κατακυριεύεται ὑπ' αὐτῶν * *

denn es verändert sich und nimmt Schmutz an, und vergeht und verliert seine Natur, indem es mit mancherlei Dingen gekocht wird und Farben annimmt, welche es nicht hatte.

Auch wird es von der Kälte festgemacht,

καὶ ὑπὸ τοῦ κρύους πηγνύμενον,

---

genden geben Wendungen mit ܡܛܠ nur διό wieder (V, 2. 5; VI, 2; VII, 2 ist es ausgelassen). Also scheint G hierin mit der Vorlage von S übereinzukommen. Οὐκ ἐνδέχεται ist der Vorlage entnommen, stand aber in derselben in dem von G ausgelassenen Stück Z. 16. Der Ausdruck gehört Arist. an und von ihm auch später (X, 1.2) gebraucht. Für θεάν wird θεόν zu lesen sein. Über die Unechtheit von εἰς χρῆσιν ἀνθρώπων kann kein Zweifel bestehen. Arist. hat den Ausdruck gebraucht (V, 1.3, SG), und G hat demgemäß, seiner Neigung zur Gleichgestaltung entsprechend, hier und VI, 1. 3 (letztere Stelle ist von G erfunden), den Ausdruck eingefügt. Auch der Ausdruck ἔργον θεοῦ ist auf Grund des Folgenden von G gebildet (V, 2. 5; VI, 2 bei GS; V, 3; VI, 3 von G hinzugefügt). S hat hier ܒܪܝܬܗ ܕܐܠܗܐ (κτίσις oder κτίσμα θεοῦ), an den andern Stellen ܥܒܕܗ ܕܐܠܗܐ (ἔργον θεοῦ). Dieser Unterschied ist fraglos ursprünglich.

V. § 1. 1 gleicherweise: om. G, aber echt, weil einzig | 1 wiederum: om. G, der Satz wird griechisch gelautet haben: Ὁμοίως δὲ πάλιν οἱ νομίζοντες τὸ ὕδωρ εἶναι θεὸν ἐπλανήθησαν. | 3 hinsichtlich: der Unterschied der Struktur bei S und G geht, weil bei beiden regelmäßig, wol auf S zurück, vgl. zu S. 339, 11 | 4 Gott: S Plural, dem Plural ܡܝ̈ܐ entsprechend | 5 Wasser: καὶ αὐτό G gemäß seinem Schluß von c. 4 | 6 erschaffen: γέγονε G echt | 6 des Menschen: τῶν ἀνθρώπων G. S richtig, weil V, 3 der Plural | 8 in vielerlei Weisen: om. G | 8 ihm: ὑπ' αὐτῶν G cf. 6 | 10 denn es — hatte 12: μιαίνεται καὶ φθείρεται καὶ ἀλλοιοῦται ἑψόμενον καὶ ἀλλασσόμενον χρώμασι G; nach dem Original bei

und mit Unrat von Menschen und Tieren und mit dem Blut Ermordeter vermischt und vermengt. 2. Und es wird von den Handwerkern zusammengedrängt, damit es durch die Enge der Kanäle ströme und gezogen werde one seinen Willen, und zu den Gärten komme und zu anderen Örtern, um den Mist der Menschen zu sammeln und herauszufüren und allen Schmutz abzuwaschen und zu erfüllen das Bedürfnis des Menschen an es.

καὶ εἰς πάντων τῶν ἀκαθάρτων πλύσιν.

Deswegen ist es nicht möglich, daß das Wasser Gott sei, sondern [es ist] ein Werk Gottes und ein Teil der Welt.

Διὸ ἀδύνατον τὸ ὕδωρ εἶναι θεὸν ἀλλ' ἔργον θεοῦ * * *

3. Und so haben auch diejenigen, welche hinsichtlich des Feuers meinten, daß es Gott sei, nicht wenig geirrt, weil auch dieses zum Gebrauch der Menschen [erschaffen] worden ist und in vielerlei Weisen ihnen unterworfen ist,

3. * * οἱ δὲ νομίζοντες τὸ πῦρ εἶναι θεόν, [πλανῶνται], **, τὸ γὰρ πῦρ ἐγένετο εἰς χρῆσιν ἀνθρώπων καὶ κατακυριεύεται ὑπ' αὐτῶν

* * *

im Dienst der Speisen und der [Arten] ‹Kunst› von Geschmeiden und von Anderem, welcher Dinge Ew. Majestät kundig ist,

---

S zusammengefaßt | 1 und mit — vermengt 2: *καὶ αἵμασι μολυνόμενον* G.

§ 2. 2 Und es wird — an es 9: nur Z. 7 bei G, mit Hinzufügung von *ἀγόμενον*, G sehr stark abkürzend | 12: es ist: om. G, Zusatz von S | 13 und ein Teil der Welt: om. G, dem Parallelismus der Darstellung zu Liebe, cf. § 5 fin. VI, 2 fin.

§ 3: und so: S ist sicher echt, etwa: *Οὕτως δὲ καὶ οἱ* etc. | 15 hinsichtlich: nur vom Übersetzer herrürend cf. IV, 2; V, 1 | 17 geirrt: *πλανῶνται* G der Text hat wol *ἐπλανήθησαν*, da G durch Weglassung des „nicht wenig" auch hier die ändernde Hand verrät, G bleibt von nun an bei dem Präs., wärend er bisher zweimal den Aor. brauchte; in den von ihm erfundenen Himmels- und Mondabschnitten steht das Präs. | 19 erschaffen worden ist: *ἐγένετο* G ursprünglich cf. S. 341 Z. 6 | 20 „vielerlei Weisen": ließ G auch hier fort. Griechisch lauteten die Worte: *κατὰ πολλοὺς τρόπους*, wie G gleich darauf hat (zu Z. 22 u. VII, 2) | 23 im Dienst — zerstört wird S. 343, 2: *περιφερόμενον ἐκ τόπου εἰς τόπον εἰς ἕψησιν*

indem dieses auf vielerlei Weisen ausgelöscht und zerstört wird.

---

*καὶ ὄπτησιν παντοδαπῶν κρεῶν, ἔτι δὲ καὶ νεκρῶν σωμάτων· φθείρεται δὲ καὶ κατὰ πολλοὺς τρόπους, ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων σβεννύμενον. Διὸ οὐκ ἐνδέχεται τὸ πῦρ εἶναι θεὸν ἀλλ' ἔργον θεοῦ* G. Zunächst macht hier G einen frischeren und unmittelbareren Eindruck als S. Und doch wird die Ursprünglichkeit bei letzterem zu suchen sein. „Im Dienst (ܒܬܫܡܫܬܐ) der Speisen" kann griech. kaum anders gelautet haben als *ἐν δουλείᾳ τῶν κρεῶν* (letzteres Wort hat bekanntlich auch die allgemeinere Bedeutung: Fleischspeisen). Wie jemand, der diesen Ausdruck nicht verstand oder doch für schwer verständlich ansah, ihn in „kochen und braten" verwandelte, ist ebenso naheliegend als das Umgekehrte unbegreiflich wäre. Daher vermag ich mir auch nicht die Emendation von Sachau (bei Raabe S. 6 Anm.) anzueignen, wonach für das fragliche Wort ܒܫܘܠܐ = *ἕψησις* soll gelesen werden. Erstens liegt die Korrektur graphisch nicht nahe und zweitens hätte der Übers. wenn überhaupt jener Text ihm vorlag, *ὄπτησις* auch wiedergegeben. Ebenso lag im Ausdruck: der Arten oder der Kunst von Geschmeiden eine Schwierigkeit. S. liest: ܘܒܙܢܝܐ ܕܨܝܒܘܬܐ: „und der Arten von Geschmeiden". Es liegt auf der Hand, daß der Ausdruck: im Dienst der Arten von Geschmeiden kaum möglich ist. Harris proponirt daher mit Recht für das fragliche Wort den Singular ܙܢܝܐ zu lesen, was gleich *μέθοδος* wäre (Thes. syr. col. 3273). So ergibt sich der Gedanke: und im Dienst der kunstvollen Herstellung von Geschmeiden (Sachau schlägt vor ܨܒܘܬܐ a. a. O. S. 6). Das erschien als zu speziell nicht recht zu passen, G ließ es daher fallen. Oder sollte S diesen Gedanken erfunden haben und sich dafür die Leichenverbrennung haben entgehen lassen? Das ist nicht glaublich. Oder erschien der widerliche Ausdruck, welcher für die Leichenverbrennung angewandt ist (der Ausdruck erlaubt nur an Leichenverbrennung zu denken, und nicht etwa an Menschenfresserei), S anstößig und ließ er deshalb dieselbe fort, ja gab selbst das „Kochen und Braten" der Speisen preis und fürte dafür sein Beispiel aus der Goldschmiedekunst ein? Das wird niemand glauben, denn so war er das „Kochen und Braten" beibehalten hätte, wenn es ihm vorgelegen hätte, so sehr konnte er doch blos die Erwänung der Leichen auslassen; eine Ergänzung war auch nicht nötig, da er ja mit einem „und von Anderem" schließt. Die Einschiebung der Leichen bei G geschah in Erinnerung an IV, 2. Auch hier hat S den ursprünglichen Text bewart. — „Aus-

| | |
|---|---|
| 4. Und wieder gibt es solche, welche meinten hinsichtlich des Wehens der Winde, daß es Gott sei. | οἱ [δὲ] νομίζοντες τὴν τῶν ἀνέμων πνοὴν εἶναι [θεάν]... |
| Auch diese haben geirrt. | |
| Und das ist uns klar, daß die Winde einem anderen dienstbar sind, | Φανερὸν γάρ ἐστιν, ὅτι * * δουλεύ[ει] ἑτέρῳ, |

denn bald nimmt ihr Wehen zu und bald nimmt es ab und hört auf nach dem Befehl dessen, der sie dienstbar gemacht hat,

| | |
|---|---|
| denn wegen des Menschen sind sie von Gott [erschaffen] worden, | [καὶ] χάριν τῶν ἀνθρώπων κατεσκεύα[σται] ὑπὸ τοῦ θεοῦ, |

damit sie erfüllen das Bedürfnis der Bäume und der Früchte und der Samen, und

| | |
|---|---|
| fortzutragen die Schiffe | πρὸς μεταγωγὴν πλοίων. |

im Meer, welche bringen den Menschen den Bedarf [und] ‹an› Dinge‹n› von dort, wo sie gefunden werden, dorthin,

---

gelöscht und zerstört wird" coordinirt S, wärend G φθείρεται . . . σβεννύμενον, wie ursprünglich ist, verbindet. Der Zusatz ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων verrät auch hier den Bearbeiter, der G gewesen ist. Die Schlußworte sind nach Analogie der übrigen Abschnitte, von G erfunden. Dem Ar. haben die unterstrichenen griechischen Wörter angehört. Die Wendung περιφερόμενον ἐκ τόπου εἰς τόπον könnte ursprünglich sein, indem S den Ausdruck als müßig fortließ; aber warscheinlich ist es doch, daß G, welcher mancherlei in diesem Abschnitt nach Analogie geändert und den Schlußsatz hinzugefügt hat, die Worte nach dem, was S. 342 Z. 2 ff. vom Wasser gesagt war, erfand: wie wenig das Feuer Gott ist, ergibt sich daraus, daß er nicht einmal die freie Bewegung hat.

§ 4. 1 und — solche 1: om. G | 5 Auch — geirrt: πλανῶνται G. | 6 uns: om G | 7: die Winde: om. G, indem πνοή Subjekt bleibt, falsch nach Z. 9 | 7 dienstbar sind: richtig G, nur daß der Plural stand. Das Eschthaphal ܐܫܬܥܒܕ = δουλεύειν z. B. Gal. 4 9; 5, 13 | 9 denn bald — hat 11: om G | 12 denn: καὶ G | 12 des Menschen: τῶν ἀνθρώπων G. kaum zu entscheiden | 13 erschaffen: κατεσκεύασται G. Arist. hatte den Plural. Des Verbum aber hat G richtig beibehalten, S hat nicht genau übersetzt. | 15 damit — und 16: om. G | 18 im Meer — Welt S. 345, 2: καὶ συγκομιδὰς τῶν σιτικῶν καὶ εἰς λοιπὰς αὐτῶν χρείας G | 19 und S. 345, 1: gefunden werden: ܕܡܫܬܟܚ̈ܝܢ recte Harris, Cod. ܕܡܫܬܟܚܝܢ

wo sie nicht gefunden werden, und versorgen die Teile der Welt.

5. Dieses, indem es zu Zeiten zu- und abnimmt, bringt an dem einen Ort Gewinn und an dem anderen Verlust gemäß dem Winke dessen, der es leitet. Und auch die Menschen vermögen vermittelst bekannter Werkzeuge es zu fesseln und einzuschließen, damit es ihnen erfülle das Bedürfnis, welches sie von ihm verlangen. Und über sich selbst hat es nicht Gewalt, auch nicht die geringste. Deshalb ist es nicht [möglich], daß die Winde Götter genannt werden, sondern ein Werk Gottes.

*αὔξει τε καὶ λήγει,*

*διὸ οὐ νενόμισται,*

VI. So haben auch diejenigen, welche gemeint haben hinsichtlich der Sonne, daß

*Οἱ δὲ νομίζοντες τὸν ἥλιον εἶναι θεόν, [πλανῶνται]. Ὁρῶμεν γὰρ αὐτὸν κινούμενον*

---

Masc. | 18 und Dinge: ܘܨܒ̈ܘܬܐ Cod.; es ist wol mit Harris (p. 57) zu lesen ܕܨܒ̈ܘܬܐ = den Bedarf an Dingen etc. | und: vielleicht: um zu, indem für ܘ der Hs. ܕ zu lesen wäre.

§ 5. 3 Dieses — geringste 10: om. G. Zu dem oben angefürten *αὔξει τε καὶ λήγει* fügt G: *κατ᾽ ἐπιταγὴν θεοῦ;* das wird das Wort sein, welches S erst etwas später (Z. 6) bringt: gemäß dem Wink | 11 Deshalb — Gottes 13: *διὸ οὐ νενόμισται τὴν τῶν ἀνέμων πνοὴν εἶναι θεὰν ἀλλ᾽ ἔργον θεοῦ* G. Das dem Anfang des Abschnittes entsprechende *ἀνέμων πνοὴν* ist natürlich Correktur von G. Anders steht es mit *οὐ νενόμισται.* Das Wort steht in einem eigentümlichen Gegensatz zu dem immer wiederkehrenden *νομίζοντες*, das speziell einen Gott anerkennen bedeutet (Beispiele bei Passow, Wörterb. II, 357 f.), und besagt, daß es nicht Sitte und Brauch geworden ist, die Winde als Götter anzuerkennen. Dieses kann, angesichts des einleitenden *νομίζοντες* nur vom christlichen oder griechisch-römischen Standpunkt aus gelten. Das ist eine eigentümliche Argumentation. Der Ausdruck kehrt wieder in dem folgenden Abschnitt über die Sonne sowie in dem von G erdichteten Mondabschnitt. Wie G zu ihm kam, läßt sich nicht warscheinlich machen, wol aber, daß S ihn durch das deutliche und bereits gebrauchte: ܠܐ ܡܬܚܫܒܐ ersetzte. Oder schrieb S vielleicht ursprünglich ܠܐ ܦܐܝܐ (non decet)? *νενόμισται* ist also sicher ursprünglich. „Werkzeuge“ 7 = Segel.

VI. § 1. 14 haben — geirrt: *πλανῶνται* G | 14 auch: om G. Der Anfang hat gelautet: *καὶ οἱ νομίζοντες* | 16 hinsichtlich: om. G, wie

| | |
|---|---|
| sie Gott sei, geirrt. Denn, siehe, wir sehen sie, daß sie nach der Notwendigkeit [eines Anderen] bewegt und gewandt wird und läuft und geht von [Stufe zu Stufe], [täglich] aufgehend und untergehend, damit sie erwärme | *κατὰ ἀνάγκην καὶ τρεπόμενον καὶ μεταβαίνοντα * * ἀπὸ σημείου εἰς σημεῖον, δύνοντα καὶ ἀνατέλλοντα τοῦ θερμαίνειν . . .* |

die Keime der Pflanzen und Gewächse und hervorgehen lasse in der Luft, welche vermengt ist mit ihr, alles Kraut, was auf Erden ist. — 2. Und sie hat in der Berechnung

| | |
|---|---|
| Teil mit den übrigen der Sterne | *ἔτι δὲ καὶ μερισμὸν ἔχοντα* |

---

überall Zutat des Übersetzers | 2 siehe: om. G | 3 eines anderen: om. G; wol mit Recht cf. I, 2 init. Der Übersetzer wollte auch hier verdeutlichen | 5 läuft: om. G. echt, nach Ps. 19, 6 | 6 Stufe zu Stufe: *ἀπὸ σημείου εἰς σημεῖον* G. Sicherlich ist hier der ursprüngliche Ausdruck von G beibehalten worden (cf. zu IV, 1; VI, 3). Entweder war *σημεῖον* im Sinn der Himmelszeichen des Tierkreises dem Übersetzer nicht geläufig, oder er nahm Anstoß an dem „sehen". Daß die Sonne sich stufenweise bewege, schreibt er, s. Thes. syr. 945 | 6 täglich: om. G, ist wol Zusatz von S. | 6 aufgehend und untergehend: G in umgekehrter Reihenfolge, vielleicht echt und Ersteres nach dem Sprachgebrauch (vgl. Eccl. 1, 5) verbessert | 9 die Keime etc. *τὰ φυτὰ καὶ βλαστά* G, mit Hinzufügung von: *εἰς χρῆσιν τῶν ἀνθρώπων* nach V, 4 und § 2 uns. Kap. | 9 und hervorgehen — ist 11: om. G | 10 in der L: vielleicht: durch die oder: an die | 11 in der Berechnung (ܒܚܘܫܒܢܐ): om. G | 12 *ἔτι δὲ καὶ*: add. G, vielleicht echt | 12 Teil etc.: so mit Harris: ܡܢܬܐ ܐܝܬ ܠܗ statt des sinnlosen: ܡܝܬܐ ܐܢܬ ܠܗ (tot bist du ihm) des Cod. Auffallend ist das Wort *μερισμός* bei G (*μερισμόν* W., divisionem Lat., Robinson; *μερισμούς* MP Boissonade), da für dasselbe m. W. nur die hier durchaus unpassende Bedeutung Teilung, Einteilung, Scheidung, Verteilung nachweisbar ist (z. B. Hebr. 4, 12; 2, 4). An der Echtheit des Wortes (auch S tritt dafür ein) wird nicht zu zweifeln sein. Entweder ist dasselbe im Sinn von *μέρισμα* (s. Orph. hymn. 11, 16 ed. Abel p. 64: *ἠέριόν τε μέρισμα τροφῆς*; nicht echt wird das Wort hymn. 5, 2 sein) oder *μέρος* gebraucht oder in dem ursprünglichen Text stand etwa das seltene *μέρισμα*, das zu dem bekannteren *μερισμός* wurde. Jedenfalls hat S in seinem Text ein Wort gelesen, das er durch „Teil" wiedergab. Hätte ihm statt dessen nur *λογισμὸν ἔχοντα μετὰ* etc. (Raabe S. 8 Anm.) vorgelegen, so wäre die spontane Einfürung des „Teils" bei S

| | |
|---|---|
| in ihrem (der Sonne) Lauf. | *μετὰ τῶν λοιπῶν ἀστέρων***. |

Und obgleich sie eine in ihrer Natur ist, so ist sie vielen Teilen beigemengt gemäß dem Nutzen des Bedürfnisses der Menschen und nicht nach ihrem Willen, sondern nach dem Willen dessen, der sie fürt.

| | |
|---|---|
| Und deshalb ist es nicht möglich, daß die Sonne Gott sei, sondern ein Werk Gottes. | *Διὸ οὐ νενόμισται τὸν ἥλιον εἶναι θεὸν ἀλλ' ἔργον θεοῦ.* |

3. Und in gleicher Weise auch der Mond und die Sterne.

| | |
|---|---|
| VII. Diejenigen aber, welche gemeint haben [hinsichtlich der Menschen der Vorzeit, daß von ihnen (einige) Götter waren], haben sehr geirrt. | *Οἱ δὲ νομίζοντες τὸν ἄνθρωπον εἶναι θεὸν [πλανῶνται].* |

Wie du zugestehen wirst, auch

---

wie G geradezu wunderbar. G hat also die echten Worte des Arist. aufbewart, hat aber ein denselben vorausgehendes *ἐν τῷ λογισμῷ* ebenso unberücksichtigt gelassen, wie das denselben folgende *ἐν τῇ φορᾷ αὐτοῦ*. G scheint den Gedanken (s. S. 313 Anm. 2) nicht verstanden und daher mit Weglassung der beiden entscheidenden Ausdrücke einen Gemeinplatz geschaffen zu haben. | 1 in ihrem Lauf: om. G vgl. z. S. 346 Z. 12 | 2 Und — fürt 5: *καὶ ἐλάττονα ὄντα τοῦ οὐρανοῦ πολὺ καὶ ἐκλείποντα τοῦ φωτὸς καὶ μηδεμίαν αὐτοκράτειαν ἔχοντα* G | 6 Und: om. G | 6 nicht möglich: *οὐ νενόμισται* G cf. zu S. 345 Z. 10.

§ 3. 9 Und — Sterne: *Οἱ δὲ νομίζοντες τὴν σελήνην εἶναι θεὰν πλανῶνται. Ὁρῶμεν γὰρ αὐτὴν κινουμένην κατὰ ἀνάγκην καὶ τρεπομένην καὶ μεταβαίνουσαν ἀπὸ σημείου εἰς σημεῖον, δύνουσάν τε καὶ ἀνατέλλουσαν εἰς χρῆσιν τῶν ἀνθρώπων καὶ ἐλάττονα οὖσαν τοῦ ἡλίου, αὐξομένην τε καὶ μειουμένην καὶ ἐκλείψεις ἔχουσαν. Διὸ οὐ νενόμισται τὴν σελήνην εἶναι θεὰν ἀλλ' ἔργον θεοῦ* G. Auch hier kann angesichts der sklavischen Abhängigkeit von dem vorhergehenden Abschnitt über die Sonne, die Unechtheit dieses Stückes nicht zweifelhaft sein. Vgl. S. 175 f.

VII. § 1. 10. Diejenigen — geirrt 14: S hat richtig *ἐπλανήθησαν*. Dagegen wird *τὸν ἄνθρωπον* bei G das Ursprüngliche sein. Die euhemeristische Auffassung, welche S deutlich ausspricht, war freilich dem 2. Jarhundert wol bekannt (vgl. Athenagor. Suppl. c. 26. 28—30; Theophil. ad Autol. I, 9; Pseudomelito 4. 5; Clem. Al. Protr. 4 p. 47 sq. Potter; Tertull. Apol. 10. Minuc. Fel. Oct. 20., vgl. schon Sap. Sal. 14, 15; Sibyll. III, 722 sq. Cic. de nat. deor. III, 21 ff.) und doch hat sich Ar. hier nicht so ausgedrückt wie S, wie käme sonst G zu seiner LA? Was für einen Grund konnte G haben, welcher selbst schrieb:

du, o König, besteht der Mensch aus den vier Elementen und ¿ aus Seele und Geist,

und deshalb wird er auch Welt genannt, *διὸ καὶ κόσμος καλεῖται,*

und one einen von diesen Teilen besteht er nicht.

Er hat Anfang und Ende *ἀρχὴν καὶ τέλος ἔχει*

und er wird geboren und vergeht. Gott aber, wie ich gesagt habe, hat nicht Eines von diesen in seiner Natur, sondern er ist nicht gemacht und nicht vergänglich. — 2. Und deshalb ist es nicht möglich, daß wir den Menschen, als von Gottes Natur (seiend) schätzen, welchen zuweilen, wenn er Freude erwartet, Bedrängnis trifft, und (wenn) Lachen, so trifft ihn Weinen,

---

*οἱ δὲ ἀνθρώπων τινῶν αἰσχρῶν καὶ εὐτελῶν μορφώματα ἀνετυπώσαντο καὶ τούτους θεοὺς ἐκάλεσαν* (p. 909 B), die LA von S zu verändern? Wol aber ist begreiflich, wie S dazu kam, bona fide den nicht verständlichen Gedanken, daß der Mensch für Gott ausgegeben werde, so zu umschreiben, wie er es getan hat. Dazu kommt, daß S im Verlauf des Abschnittes selbst nur vom Menschen im Singular spricht und so auch seine Betrachtung beschließt. Der Irrtum, welchen er widerlegt, ist nicht der, daß einige historische Größen der Vergangenheit Götter gewesen sein sollen, sondern der, daß man den Menschen Gott zu nennen sich unterfängt. So erhält der sogleich folgende Appell an den König, er, sogar er (ܐܦ ܐܢܬ ܐܦ) wisse, daß die Menschen nur aus den Elementen beständen, erst seine Pointe. Ar. will sagen, daß es vorgekommen, daß man *τὸν ἄνθρωπον* (generischer Artikel) für Gott angesehen habe, daß also solche, die Menschen waren, so verehrt wurden, und diese Fassung gibt ihm Gelegenheit, nebenbei die Torheit des Cäsarenkultus dem Kaiser fülbar zu machen (vgl. hiezu Justin. Ap. I, 17. 21. Tat. Orat. ad Graec. 4. 10; Theophil. ad Autol. I, 11. Pseudomelito 4.; Tert. ad nat I, 10; II, 7; auch Cels. b. Or. c. Cels. VIII, 67. 63) | S. 347, 14 Wie — nicht 5: om. G. Ein Stück findet sich in dem von G erdichteten Stück über den Himmel: *ὁρῶμεν . . . ἐκ πολλῶν συνεστῶτα· διὸ καὶ κόσμος καλεῖται* vgl. S. 176 f. | 6 Er hat — vergänglich 9: om. G. Dafür hat G: *Ὁρῶμεν γὰρ αὐτὸν κινούμενον κατὰ ἀνάγκην καὶ τρεφόμενον καὶ γηράσκοντα, καὶ μὴ θέλοντος αὐτοῦ.* Das Meiste ist herübergenommen aus dem Bisherigen: das wenig passende *κινούμενον κατὰ ἀνάγκην* VI, 1; III, 2; und im Himmel- und Mondabschnitt; *μὴ θέλοντος* V, 2. Übrigens ist auch hier ein griechisches Frg. in dem Himmelsabschnitt bei G erhalten. Dort heißt es: *Τὸ κατασκευασθὲν δὲ ἀρχὴν καὶ τέλος ἔχει.*

§ 2. 9 Und deshalb — Weinen 13: *καὶ ποτὲ μὲν χαίρει, ποτὲ δὲ*

3. welcher ist zornig und eifrig und [neidisch] und der Reue fähig sammt dem Rest der anderen Mängel. [Und] in vielerlei Weisen wird er vernichtet von den Elementen und auch von den Tieren.

3. εἶναι δὲ αὐτὸν ὀργίλον καὶ ζηλωτὴν καὶ ἐπιθυμητὴν καὶ μεταμελόμενον καὶ ἐλαττώματα πολλὰ ἔχοντα. Φθείρεται δὲ κατὰ πολλοὺς τρόπους ὑπὸ στοιχείων καὶ ζώων.

4. Und daher, o König, steht es uns zu, zu erkennen den Irrtum der Barbaren. Dadurch, daß sie nicht gesucht haben hinsichtlich des waren Gottes, sind sie von der Warheit abgefallen und sind nachgegangen der Lust ihres Sinnes,

11 (Röm. 1, 24.)

---

λυπεῖται, δεόμενος βρώματος καὶ ποτοῦ καὶ ἐσθῆτος G. Warum sollte S diese concreten Gedanken gestrichen haben?

§ 3. 1 Welcher: εἶναι etc. G. Da S und G in diesen Zeilen gut übereinstimmen, so ist auch die Construktion bei G für ursprünglich anzusehen; vgl. zu derselben Kühner, Ausfürl. Gramm. d. griech. Sprache II, 2² § 591 Anm. 1, S. 1050. G hat ein δὲ, das echt ist | 2 neidisch: ἐπιθυμητήν G. Für ܚܣܘܡܬܢܐ finde ich nur die Bedeutung: invidus (Thes. Syr. col. 1333). Daß aber das Original φθονητικόν oder φθονοῦντα (Gal. 5, 26) bot und G das veränderte, ist nicht anzunehmen; die Übersetzung wird ungenau sein | 3 sammt dem Rest etc. Das echt syrische ܫܪܟܐ hat im Original kein entsprechendes Substantivum gehabt. G hat den ursprünglichen Text aufbewart. | 4 Und: δέ G, belanglose Änderung des Übersetzers | 6 von den Elementen etc. Am nächsten liegt die Übersetzung: Und in vielerlei Weisen ist er verderbter als die Elemente und auch als die Tiere (ܡܬܚܒܠ ܡܢܗܘܢ ܕܐܣܛܘܟܣܐ). So Harris p. 40. Da aber ܡܢ auch statt ܠ im Sinne von ὑπὸ bei dem Passiv steht (vgl. Nöldeke, Syrische Gramm. S. 172), so hat man sich nach G zu richten | 17 Tieren: καὶ τοῦ ἐπικειμένου θανάτου add G, wenig passend. Darauf hängt G den formelhaften Schlußsatz an: Οὐκ ἐνδέχεται οὖν εἶναι τὸν ἄνθρωπον θεὸν ἀλλ' ἔργον θεοῦ. Derselbe ist natürlich nicht echt.

§ 4. 8 Daher — Sinnes 11: Πλάνην οὖν μεγάλην ἐπλανήθησαν οἱ Χαλδαῖοι ὀπίσω τῶν ἐπιθυμημάτων αὐτῶν G. Der Anfang des Satzes ist aus III, 1 herübergenommen. Ὀπίσω τῶν ἐπιθυμημάτων wird Abkürzung eines ὀπίσω τῆς ἐπιθυμίας τοῦ νοὸς αὐτῶν des Originals sein | S. 350, 1 indem: bei S das Part. ܡܢ ܡܥܠܝܢ, so warscheinlich auch das Original. Also etwa: Μὴ ἐκζητήσαντες τὸν ἀληθινὸν θεὸν ἀπέστησαν ἀπὸ τῆς ἀληθείας

| | |
|---|---|
| indem sie [dienten] den auflösbaren Elementen und toten Bildern, | σέβονται γὰρ τὰ [φθαρτὰ] στοιχεῖα καὶ τὰ νεκρὰ ἀγάλματα, |

und wegen ihres Irrtums erkennen sie nicht, welches der ware Gott ist.

| | |
|---|---|
| VIII. Laßt uns nun auch zu den Griechen zurückkehren, damit wir erkennen, [welche] Meinung sie haben von dem waren Gott. | [Ἔλθωμεν] οὖν ἐπὶ τοὺς Ἕλληνας, ἵνα ἴδωμεν, εἴ τι φρονοῦσι περὶ * * θεοῦ. |

2. Die Griechen nun, weil sie weiser als die Barbaren waren, haben mehr denn die Barbaren geirrt,

| | |
|---|---|
| da sie aufstellten viele [ge- | παρεισάγοντες θεοὺς πολλοὺς |

---

καὶ ἦλθον ὀπίσω τῆς ἐπιθυμίας τοῦ νοός (vielleicht: τῆς καρδίας Röm. 1,24) αὐτῶν, σεβόμενοι τὰ διαλυτὰ στοιχεῖα etc. | 1 dienten: σέβονται G, das Verbum echt. | 1 auflösbaren: φθαρτά G, unecht; διαλυτά, λυόμενα oder änlich (vgl. zu S. 338 Z. 2) | 4 und — ist 5: καὶ οὐκ αἰσθάνονται ταῦτα θεοποιούμενοι G. Echt ist das unterstrichene Wort. Nicht sicher bin ich, ob nicht auch die Schlußworte die echten sind und S sich eine das Resultat der Erörterung aussprechende Änderung erlaubt hat.

VIII. § 1. 6 Laßt — zurückkehren 7: ἔλθωμεν für ܢܗܦܘܟ (ἐπανέλθωμεν) bei G ist notwendige Correktur | 6 auch: om. G | 8 erkennen: ἴδωμεν G, echt vgl. II, 1; III, 1 | 8 welche: εἴ τι G. Dieses ist ursprünglich, da es für den Gedanken von G durchaus nicht besonders paßt, sodann aber auch, weil, wie nicht zweifelhaft, περὶ τοῦ ἀληθινοῦ θεοῦ zu lesen ist, denn nicht, welche Meinung sie von dem waren Gott, sondern ob überhaupt sie eine Meinung von demselben haben, war die Frage, cf. VII, 4 | 10 waren: om. G. Das Wort ist echt, weil es einen Gegensatz zu dem Schluß des vorhergehenden Kapitels (VII, 4 extr.) bildet; da G jenen Schluß strich, konnte er auch dieses Wort fallen lassen.

§ 2. 11 Die Griechen — geirrt 12: Οἱ οὖν Ἕλληνες σοφοὶ λέγοντες εἶναι ἐμωράνθησαν χεῖρον τῶν Χαλδαίων G. Umschreibung des Paradoxons bei S und in dem Original, wobei G den Anklang an Röm. 1, 22 geschaffen hat. Arist. hat nach S nicht ἐμωράνθησαν, sondern ἐπλανήθησαν geschrieben, denn, da für das λέγοντες (Röm. l. c. φάσκοντες) von G, keine Analogie bei S vorliegt, so hat G erst die Beziehung zu Pauli Wort eingefürt und nicht etwa S ἐμωράνθησαν frei übersetzt. Zur Sache vgl. Epiph. Ancor. 105 s. S. 290 Anm. | 13 da sie aufstellten: G Partic. wol echt. παρεισάγοντες oder

machte] Götter und einige von diesen hielten sie für männlich und die anderen für weiblich. Und zwar so, daß einige von ihren Göttern erfunden wurden als Ehebrecher und Mörder und Irrende und Leidenschaftliche und Zürnende und Wütende und Elternmörder * * * und Diebe und Räuber. 3. Und von einigen von ihnen heißt

*γεγενῆσθαι, τοὺς μὲν ἄρρενας τὰς δὲ θηλείας.* [*μοιχοὺς εἶναι καὶ φονεῖς* ** *ὀργίλους καὶ ζηλωτὰς καὶ θυμαντικοὺς, πατροκτόνους καὶ ἀδελφοκτόνους, κλέπτας καὶ ἅρπαγας* ***. 3. *** *χωλοὺς καὶ κυλλοὺς* — — *καὶ*

---

*παρεισήγαγον* sind die Wörter für die von nun ab sehr häufig gebrauchten Formen ܡܥܠܝܢ oder ܐܥܠܘ. Vgl. zum Ausdruck in der Bedeutung von VIII, 5: 2 Petr. 2, 1; Hippol. Refut. I, 25; V, 17 fin.; Heges. b. Eus. h. e. IV, 22, 5; in der Anwendung auf Götter: Plut. Alex. fort. 1, 5, Mor. p. 328 D; Polyb. hist. III, 47, 7; Diodor. Sic. I, 96, 5; III, 2, 3 und das in gleichem Sinn und Zusammenhang von den Clement. Hom. gebrauchte *εἰσηγεῖσθαι* z. B. IV, 12. 13. 15, ebenso *εἰσάγειν* bei Eus. Praep. ev. I, 10, 3; III, prooem. 4; II, 2, 6; III, 4, 3. | 1 gemachte: *γεγενῆσθαι* G. Dieses wird sicher ursprünglich sein. Übrigens kann sich die Differenz zwischen S und G hier als reine Differenz der LA erklären. S las *γεγενημένους*, und gab dieses durch ܒܪܝܐ, wie Jac. 3, 9 *γεγονότας* mit ܒܪܝܢ übersetzt ist | 1 und einige von diesen hielten sie: om. G | 5 als Ehebrecher — Tieren S. 352, 19: *παντοίων παθῶν καὶ παντοδαπῶν δημιουργοὺς ἀνομημάτων* G. Diese Phrase bildete G, weil er die vorliegende Liste von Schlechtigkeiten der Götter bereits früher ausgiebig verwertet hat, s. Vita Barl. p. 909 B und oben S. 168. Die Z. 5 ff. mitgeteilten griech. Wörter haben Wert, weil sie die Vokabeln, welche Ar. gebraucht hat, uns aufbewart haben | 6 Irrende: om G. Für ܘܛܥܝܢ (Irrende) proponirt Harris: ܘܛܢܝܢ; schwerlich mit Recht. Zwar ist Gal. 1, 4 ܛܢܝܢ = *ζηλωταί*. Aber dasselbe wird auch durch das darauffolgende ܡܚܣܡܝܢ ausgedrückt (1 Cor. 13, 4). Es bedurfte also des Wortes nicht; und sollte es *φθονοῦντες* bedeuten, so ist das Wegfallen bei G auffällig (vorausging *φονεῖς*, nicht etwa *φονεύοντες*), dagegen ist dasselbe ganz verständlich bei einem nicht sonderlich in den Zusammenhang passenden: *πλανώμενοι* | 6 Leidenschaftliche und Zürnende: *ὀργίλους καὶ ζηλωτάς* G umgekehrt | 8 Elternmörder: *καὶ ἀδελφοκτόνους* add. G. warscheinlich mit Recht, es wird ein Versehen von S vorliegen, wie es auch die Pembroke-Handschrift von G begangen

es, sie seien lam und gelämt gewesen und einige Zauberer [φαρμάκους καὶ μαινομένους] und einige haben gerast und einige haben auf Cithern gespielt und einige sind auf Bergen umhergezogen und einige sind gestorben, und einige durch Blitze erschlagen, und einige wurden sogar Menschen dienstbar und einige wandten sich zur Flucht [καὶ τούτων τινὰς μὲν τετελευτηκότας, τινὰς δὲ κεκεραυνωμένους καὶ δεδουλευκότας ἀνθρώποις καὶ φυγάδας γενομένους * * * * *] und einige wurden von Menschen gestolen und einige, siehe, [wurden] beweint und betrauert [κοπτομένους καὶ θρηνομένους] [von Menschen] und einige, heißt es, sind hinabgegangen zum Hades, und einige wurden durchbort.

4. Und einige verwandelten sich in die Gestalt von Tieren, [καὶ εἰς ζῶα μεταμορφουμένους] damit sie Ehebruch trieben mit dem Geschlecht der sterblichen Weiber und einige wurden wegen Beischlafes mit Männern geschmäht und einige, sagt man, waren mit ihren Müttern und Schwestern und Töchtern verheiratet. Und von ihren Göttern sagen

---

hat (vgl. den Apparat bei Robinson p. 104) | 2 Zauberer, ܚܪ̈ܫܐ kann auch der „Taube“ heißen. G zeigt, was gemeint ist | 14 von Menschen: om G. Hiemit hängt zusammen, daß „beweint und betrauert“ bei G als Medium, bei S als Passiv zu verstehen sind. Überblickt man den Zusammenhang der Stelle und denkt an die Klagen der Götter, die im Folgenden erwänt werden (XI, 3. 5), so ist kaum zweifelhaft, daß S jene Verba irrtümlich für Passiva nahm und durch den Zusatz „von Menschen“ hat erklären wollen. Übrigens kann das Original hier wie im Vorhergehenden sich auch des Particips bedient haben. Ein genauerer Apparat ist bei dieser von G in so ganz anderem Zusammenhang verwerteten Stelle zwecklos | 15 durchbort: wörtlich: ein durchbort werden durchbort, nach bekanntem syrischen Sprachgebrauch, wobei übrigens durch die Hinzufügung des Infinit. absol. keine besondere Betonung bewirkt wird (vgl. Nöldeke, Syr. Gramm. § 295).

§ 4. 16: einige: om. G | 19 damit sie — Weiber 20: *ἐπὶ πονηραῖς καὶ αἰσχραῖς πράξεσιν* (Boissonade: *μίξεσιν*) G | 21 und einige — verheiratet 22: om. G | 22 Und von — kamen S. 353, 5: om. G. |

sie, daß sie mit Menschentöchtern Ehebruch getrieben haben und von diesen wurde ein gewisses Geschlecht geboren, das auch sterblich war. Und von einigen (Göttinen) sagen sie, daß sie wegen <Schönheit> gestritten haben und vor Menschen zum Urteil kamen. —

5. Gottloses und Gespött und Torheit, o König, haben die Griechen aufgebracht hinsichtlich ihrer Götter und ihrer selbst, dadurch, daß sie diese, welche so beschaffen sind, Götter genannt haben, welche nicht Götter sind.

5. [Ὅθεν] γελοῖα καὶ μωρὰ καὶ ἀσεβῆ παρεισήγαγον οἱ Ἕλληνες, βασιλεῦ, ῥήματα, [τοὺς] μὴ ὄντας ** προσαγορεύοντες θεούς.

6. Und von hier haben die Menschen die Antriebe hergenommen, die Ehe zu brechen und zu huren und zu rauben und alles Schlechte und Hassenswerte und Verabscheuungswürdige zu tun, denn, wenn diejenigen, welche ihre Götter genannt werden, alles dieses, was oben geschrieben ist, getan haben: um wieviel

1 Ehebruch treiben: zur Form ܢܓܘܪܘܢ vgl. Robinson p. 58 | 2 diesen: ܡܢܗܝܢ Femin., auf Göttinnen bezogen | 3 von einigen: ܘܥܠ ܡܢܗܝܢ, Fem. also von Göttinnen gemeint | 4 Schönheit, Cod. ܫܦܘܪܐ (tuba), richtig Harris: ܫܘܦܪܐ (pulchritudo) | 5 kamen: ܥܠܘ Cod. ܥ̈ܠܝܢ Harris recte.

§ 5. 6 Ὅθεν G, zu streichen nach S | 6 Gottloses und Gespött und Torh.: γελοῖα καὶ μωρὰ καὶ ἀσεβῆ G | 8 hinsichtlich etc. om. G | 7 ῥήματα: om S, ist ursprünglich | 10 und ihrer selbst: om. G | 10—12 Griechisch dürfte der Satz gelautet haben: Τοιούτους μὴ ὄντας θεοὺς προσαγορεύοντες θεούς.

§ 6. 14 Von hier — tun 17: κατὰ τὰς ἐπιθυμίας αὐτῶν πονηράς, ἵνα τούτους συνηγόρους ἔχοντες τῆς κακίας, μοιχεύωσιν, ἁρπάζωσι, φονεύωσι καὶ τὰ πάνδεινα ποιῶσιν G, hier wieder frei abkürzend. In der Rede Barlaams col. 909 B ist, abhängig von unserer Stelle, der Ausdruck: λαμβάνοντες οἱ ἄνθρωποι ἀφορμάς erhalten; ܥܠܬܐ = ἀφορμή Röm. 7, 8. 11; 2 Cor. 5, 12 etc. Zum Gedanken vgl. Tat. Or. ad Gr. 8, oben S. 287; Justin Ap. II, 12; p. 234 extr. Athanas. c. gent. 25. 26, überhaupt vgl. S. 287 | 17 denn — getan haben 18: εἰ γὰρ οἱ θεοὶ αὐτῶν τοιαῦτα ἐποίησαν, πῶς καὶ αὐτοὶ οὐ τοιαῦτα πράξουσιν; G. Wie-

mehr werden die Menschen es tun, als die an diejenigen glauben, welche solches getan haben! 7. Und wegen der Gottlosigkeit dieses Irrtums, siehe, haben betroffen die Menschen andauernde Kriege und große Hungersnöte und bittere Gefangenschaft

*συνέβη τοῖς ἀϑρώποις πολέμους ἔχειν συχνοὺς [καὶ σφαγὰς] καὶ αἰχμαλωσίας πικράς.*

und Beraubtsein von Allem. Und, siehe, sie erdulden es, und es trifft sie dieses Alles lediglich aus diesem Grunde. Und indem sie es erdulden, merken sie nicht in ihrem Sinn, daß wegen ihres Irrtums sie dieses trifft.

IX. Lasset uns nun kommen zu einer Darstellung ihrer Götter, damit wir sorgfältig den Nachweis füren hinsichtlich alles dessen, was oben gesagt worden ist.

2. Vor Allem [füren die Griechen] als Gott den Kronos ein, [das ist übersetzt Kewan] und die Verehrer dieses opfern ihm ihre Kinder,

2. *< Ὁ πρῶτος > παρεισάγεται αὐτοῖς πρὸ πάντων ϑεὸς Κρόνος καὶ τούτῳ* * * * *ϑύουσι τὰ ἴδια τέκνα.*

---

der eine Abkürzung, z. B. für „alles dieses, was oben geschrieben“ blos *τοιαῦτα*, weil jener erste Ausdruck wegen der großen Auslassung, welche G an dieser Stelle vollzogen hat (§ 2. 3 waren ja einer anderen Stelle entnommen), nicht paßte.

§ 7. 2 Und wegen — Irrtums 3: *ἐκ τούτων οὖν τῶν ἐπιτηδευμάτων τῆς πλάνης* G. Für ܪܘܫܥܐ setzte G *ἐπιτηδεύματα*, auch so den Ausfall § 2. 3 deckend | 3 betroffen die Menschen: *συνέβη τοῖς ἀνϑρώποις .. ἔχειν* G, dieses wird echt sein, der Übersetzer erlaubte sich nur eine geringe Freiheit | 5 große Hungersnöte: *καὶ σφαγάς* G, welches Wort zwischen Krieg und Kriegsgefangenschaft besser zu passen schien, vgl. S. 274 | 6 Gefangenschaft: Plural G | 7 Beraubtsein: om G | 7 Und siehe bis: trifft 10: om G | 8: dieses Alles: Cod. ܟܠܗܘܢ ܗܠܝܢ: ܗܠܝܢ ܟܠܗܘܢ recte Harris.

IX. § 1. 11 Lasset — ist 13: *Ἀλλὰ καὶ καϑ’ ἕκαστον τῶν ϑεῶν αὐτῶν εἰ ϑελήσομεν ἐλϑεῖν τῷ λόγῳ, πολλὴν ὄψει τὴν ἀτοπίαν* G. Die ersten Worte könnten sehr gut echt sein, das Original bot etwa: *ἔλϑωμεν οὖν καϑ’ ἕκαστον τῶν ϑεῶν αὐτῶν τῷ λόγῳ, ἵνα* etc.

§ 2. 14 *ὁ πρῶτος*: *ὅπως* Codd. Die Vorlage von S hat das Wort nicht gelesen; *ὁ πρῶτος* conjicirt Boissonade, cf. *δεύτερος* § 6 | 14 füren: *παρεισάγεται* G. Die passive Construction ist sicher die ursprüngliche cf. § 6 | 15 die Griechen: *αὐτοῖς* G, echt | 16 das — Kewan: om. G | 17 die Verehrer: om. G | S. 355, 1 und — verbrennen: om G.

und es gibt solche, welche sie lebendig verbrennen. 3. Von diesem sagen sie, daß er sich zum Weibe die Rhea genommen hat und von ihr viele Söne erzeugte. Von ihr erzeugte er auch den [Dios, welcher Zeus genannt wird] Zeus. Zuletzt wurde er wansinnig, und aus Furcht vor einer Weissagung, die ihm gesagt worden war, fing er an, seine Kinder zu essen. 4. Ihm wurde Zeus gestohlen und er merkte es nicht. Welchen zuletzt band Zeus und schnitt ab seine Mannheit und warf (sie) in das Meer.

Von dorther wurde, wie sie in der Sage erzälen, Aphrodite geboren — Ὅθεν Ἀφροδίτη μυθεύεται γεννᾶσθαι. — ܒܗ

[welche genannt wird Esthera], und er warf Kronos, gefesselt, in die Finsternis. 5. Groß also ist der Irrtum und ein Spott, welchen die Griechen hinsichtlich des Hauptes ihrer Götter eingefürt haben dadurch, daß sie dieses Alles von ihm gesagt haben, o König. Nicht ist es möglich, daß ein Gott gebunden und entmannt werde. Sonst ist er sehr elend.

---

§ 3. 1 Von diesem — erzeugte 3: ὃς ἔσχε παῖδας πολλοὺς ἐκ τῆς Ῥέας G, wieder stark zusammenziehend. Die unterstrichenen Wörter sind ursprünglich | 3 Von — wird 4: om. G | 4 Zuletzt — essen 7: καὶ μανεὶς ἤσθιε τὰ ἴδια τέκνα G.

§ 4. 7 Ihm — nicht: om G | 8 Welchen zuletzt — Meer: 9: φασὶ δὲ τὸν Δία κόψαι αὐτοῦ τὰ ἀναγκαῖα καὶ βαλεῖν εἰς τὴν θάλασσαν G, die Construction, welche S vorfand, war eine andere, wie das Fehlen des bei S so beliebten ܐܟܚܕ zeigt. Wertvoll sind auch hier die angewandten Vokabeln. Die Sache ist gegen die gewönliche Tradition (z. B. Athenag. Suppl. 20; Apollodor. Bibl. I, 1, 3), s. aber die orphische Tradition bei Porphyr. de abstin. II, 16, vgl. auch Just. Ap. I, 21 p. 68. | 13 und er — Finsternis 14: δήσας οὖν τὸν ἴδιον πατέρα ὁ Ζεὺς ἔβαλεν εἰς τὸν Τάρταρον G. Die Erwänung des Sonesverhältnisses, weil G bisher davon nichts gesagt.

§ 5. 14 Groß also — König 17: Ὁρᾷς τὴν πλάνην καὶ ἀσέλγειαν, ἣν παρεισάγουσι κατὰ τοῦ θεοῦ αὐτῶν G, rhetorisch gestaltend | 15 Hauptes: Cod. ܪ̈ܫܐ Plural | 17 Nicht ist — elend 18: ἐνδέχεται οὖν θεὸν εἶναι δέσμιον καὶ ἀπόκοπον; ὢ τῆς ἀνοίας· τίς τῶν νοῦν ἐχόντων φήσειεν; G. Den bei S. oft wiederkehrenden Schlußsatz (Z. 18) läßt G hier, wie überall, fort. „Sonst“ wörtlich: und wenn aber nicht. Griechisch etwa: εἰ δὲ μή, ταλαίπωρος σφόδρα ἐστίν.

6. Und nach Kronos [füren sie] einen anderen Gott ein, den Zeus, und hinsichtlich dieses sagen sie, daß er die Oberhoheit erhalten habe und der König aller Götter geworden sei. Und sie sagen von ihm, daß er sich in ein Rind und in manches Andere verwandelt habe, zum Ehebruch zu verfüren sterbliche Weiber,

6. * * *δεύτερος παρεισάγεται* * *ὁ Ζεῦς, ὃν φασὶ*** *βασιλεῦσαι* * *τῶν θεῶν αὐτῶν.*

* * *καὶ μεταμορφοῦσθαι εἰς* [*ζῶα*], *ὅπως μοιχεύσῃ θνητὰς γυναῖκας.*

und sich von ihnen Kinder aufzustellen. 7. So habe er einst, sagen sie, sich in einen Stier verwandelt wegen seiner Liebe zu der Europa und der Pasiphaë. Und wieder verwandelte er

---

*Εἰ δὲ μή* = ܐܢ ܕܝܢ ܠܐ z. B. Apoc. 2, 5. 16, vgl. Nöldeke, Syr. Gramm. S. 272.

§ 6. 1 Und nach Kronos: om. G | stellen: *παρεισάγεται* G. Es ist fraglos gewiß, daß Arist. hier wirklich das Passiv gebraucht hat, denn S hat den Genet. *Διός* S. 327 Z. 1 wie den Acc. *Δία* S. 355, 4 durch Dios wiedergegeben. Dagegen den Nominat. *Ζεῦς* durch Zeus (S. 355 Z. 7. 8). Hier nun braucht er wieder „Zeus", also bot das Original den Nominativ, somit ist die Construction von G die ursprüngliche | 2 Gott: om G | 5 Oberhoheit etc. om. G; etwa *ἡγεμονία* oder durch *κεφαλή*. | 6 König geworden sei: ist eine gute Übersetzung des Aoristes *βασιλεῦσαι* (vgl. 1 Cor. 4, 8; Apoc. 11, 17; 19, 6) | 7 Und — ihm 8: om. G, kaum Zutat des Übersetzers | 8 in ein Rind etc.: *εἰς ζῶα* G. Lehrreich für die Ursprünglichkeit von S, daß jemand, angesichts der Reihe von Tieren § 7, *εἰς ζῶα* für passender hielt als etwa *εἰς ταῦρον καὶ ἄλλά τινα*, ist sehr begreiflich, das Umgekehrte durchaus unverständlich | 13 und sich — aufzustellen: om. G, da sogleich von den Kindern die Rede ist.

§ 7. Vgl. zum Folgenden bes. Clement. Hom. V, 12—14; Epiphan. Ancorat. 105 und Raabe, die Ap. des Arist. S. 78 ff. — 13 So habe — Europa 15: *παρεισάγουσι γὰρ τοῦτον μεταμορφούμενον εἰς ταῦρον πρὸς Εὐρώπην* G | 15 und der Pasiphaë: om. G, bewußte Korrektur, denn daß jener Stier, welcher der Pasiphaë beiwonte, Zeus war, ist nicht berichtet (z. B. Apollodor. Bibliotheca III, 1, 13; 16, 19; II, 5, 7 ed. Heyne p. 177. 283. 125, vgl. auch Preller, Griech. Mythol. II[3], 120 ff.) | 15 Und wieder — Danae 357, 2: *καὶ εἰς χρύσον πρὸς Δανάην*

sich in die Gestalt des Goldes wegen seiner Liebe zu der Danae, und in einen Schwan wegen seiner Liebe zur Leda, und in einen Mann wegen seiner Liebe zur Antiope und in einen Blitz wegen seiner Liebe [zum Mond] < zur Semele >, sodaß er von diesen viele Kinder erzeugte, denn sie sagen, daß er von Antiope den Zethos und den Amphion erzeugt habe und von [dem Monde] < Semele > den Dionysos, von Alkmene den Herakles und von Leto den Apollon und die Artemis und von Danae den Perseus und von Leda den Kastor und den Polydeukes und die Helena [und den Paludos].

---

G | 2 und — Leda: *καὶ εἰς κύκνον πρὸς Λήδαν* G | 3 und — Antiope: *καὶ εἰς σάτυρον πρὸς Ἀντιόπην* G, der gewönlichen Vorstellung gemäß, Robinson hält „Mann" für ein attempt to render *σάτυρον* (p. 59), sicherlich mit Unrecht. Die gewönliche Vorstellung ist zwar die, daß Zeus Antiope als Satyr nahte (s. z. B. Ovid, Metam. VI, 110f.; Clem. Recogn. X, 22; Hom. V, 13, vgl. Preller a. a. O. II, S. 31), dem steht aber die Tradition gegenüber, daß ein Mann aus Zeus Geschlecht sie schwängerte (Belege in Roscher's Lexicon der griech. und röm. Mythol. I, 2 Sp. 381f.). Es ist gewiß das Warscheinliche, daß Arist. dieser Tradition gefolgt ist. | 3 und — Mond 4: *καὶ εἰς κεραυνὸν πρὸς Σεμέλην* G. Für letzteres Wort hat S ܣܗܪܐ (Mond), indem *Σεμέλη* mit *Σελήνη* verwechselt ist, vgl. Genaueres S. 198 Anm. | 5 sodaß — erzeugte: *εἶτα γενέσθαι ἐκ τούτων τέκνα πολλά* G | 5 denn sie — Ganymedes 358, 5: *Διόνυσον καὶ Ζῆθον καὶ Ἀμφίονα καὶ Ἡρακλῆν καὶ Ἀπόλλωνα καὶ Ἄρτεμιν καὶ Περσέα, Κάστορά τε καὶ Ἑλένην καὶ Πολυδεύκην, καὶ Μίνωνα καὶ Ραδάμαντυν καὶ Σαρπηδόνα, καὶ τὰς ἐννέα θυγατέρας, ἃς προσηγόρευσαν Μούσας. Εἶθ' οὕτως παρεισάγουσι τὸ κατὰ τὸν Γανυμήδην* G. Hier sind die Mütter fortgelassen. Sonst ist als Abweichung zu notiren, daß S den Dionysos an zweiter, G an erster Stelle nennt, vermutlich unwillkürlich an die eben genannte Semele anschließend. Ferner sind bei S die Kinder der Europa nach den Musen, bei G vor denselben genannt, um durch den Relativsatz: *ἃς προσηγόρευσαν* M, die Aufzälung nicht zu unterbrechen, oder um mit den neun Götterkindern einen effektvollen Schluß zu gewinnen. Auch hier spricht Alles für die Ursprünglichkeit von S | 7 vgl. zu 4 | 8 Alkmene: ܐܠܩܡܢܐ Cod., wofür ܐܠܩܡܝܢܐ zu lesen ist | 8 Herakles: ܗܪܩܠܘܣ Cod., dafür wol das übliche ܗܪܩܠܝܣ | 10 Helena: ܐܠܠܐ Cod.: ܐܠܢܐ recte Harris | 10: und den Paludos: ܦܠܘܕܘܣ: ist eine Unform, und von einem Bruder der drei Geschwister weiß die

Und von < Mnemosyne > erzeugte er neun Töchter, welche [er] Musen [nannte] *ἃς προσηγόρευσαν Μούσας* und von Europa den Minos und den < Rhadamanthys > und den Sarpedon. Schließlich aber verwandelte er sich in die Gestalt eines Adlers wegen seiner Liebe zu dem Hirten Ganymedes.

8. Wegen dieser Geschichten, o König, hat großes Übel die Menschen, welche in dieser Zeit sind, betroffen, indem sie nachamen ihren Göttern und Ehebruch treiben und sich verunreinigen mit ihren Müttern und mit ihren Schwestern und mit Schlafen mit Männern, und einige von ihnen wagen sogar ihre Eltern zu ermorden, denn, wenn der, welcher Haupt und König ihrer Götter genannt wird, dieses getan hat, um wie viel mehr werden ihm seine Anbeter nachamen? 9. Und groß

---

Mythologie nichts. Die Entstehung des Wortes zeigt G an. Der ursprüngliche Text hatte *Κάστορά τε καὶ Ἑλήνην καὶ Πολυδεύκην*. Der Übersetzer oder ein Schreiber schrieb nun mechanisch den Polydeukes neben Kastor hin, nach der üblichen Verbindung (z. B. Apollod. Bibl. I, 8, 2; III, 11, 12; die umgekehrte Reihenfolge der Namen, III, 10, 7). Die Schreiber haben da aus dem zweiten Polydeukes notgedrungen etwas Anderes machen müssen, vgl. auch Robinson S. 59. Übrigens ist eigentlich Tyndareus Vater des Kastor (Apollodor. III, 10, 7), anders die spätere, dem Namen „Dioskuren" entsprechende Tradition, s. Preller, Griech. Myth. II$^3$, S. 92 | 1 Mnemosyne: ܒܢܡܘܣܘܣ Cod. Dieses Wort kann nur eine Verstümmelung von *Μνημοσύνης* darstellen = ܡܢܡܘܣܘܢܝܣ (Thes. Syr. col. 2173) | 2 Musen: S liest: ܡܘܣܣ one Pluralzeichen. Nun aber hat G den Accus. *Μούσας*. Darnach hat S geschrieben ܡܘ̈ܣܣ, zugleich aber geht hieraus evident hervor, daß die Ausdrucksweise: *ἃς προσηγόρευσαν Μούσας* bei G die ursprüngliche ist. Übrigens stand in der Vorlage von S *προσηγόρευσεν*, das kaum ursprünglich ist | 3 und Rhadamanthys: ܘܗܪܕܡܢܬܐ Cod. ebenfalls verderbte Form, Harris | 5 Ganymedes: ܓܢܘܕܡܘܣ Cod.: ܓܢܘܡܕܘܣ Harris | 5 Adlers: zur Sache vgl. Lucian Dial. deor. 4, 1; 20, 6; anders Apollod. Bibl. III, 12, 2.

§ 8. 9. 7—359, 5: *συνέβη οὖν, ὦ βασιλεῦ, τοῖς ἀνθρώποις μιμεῖσθαι ταῦτα πάντα καὶ γίνεσθαι μοιχοὺς καὶ ἀρρενομανεῖς καὶ ἄλλων δεινῶν ἔργων ἐργάτας κατὰ μίμησιν τοῦ θεοῦ* (*τῶν θεῶν* alii) *αὐτῶν. Πῶς οὖν*

ist der Wansinn, welchen die Griechen aufgebracht haben durch ihre Erzälung über ihn, denn nicht ist es möglich, daß ein Gott Ehebruch treibe oder hure oder sich nahe zum Beilager mit Männern oder daß er seine Eltern ermorde. Sonst aber ist er viel schlimmer, als ein verderblicher Dämon.

X. Und wieder füren sie einen anderen Gott ein, den Hephästos, und sie sagen von ihm, daß er lam ist und einen Helm auf seinem Haupt trägt und in seiner Hand eine Zange und einen Hammer hält und das Schmiedehandwerk ausübt, damit er davon den Bedarf seiner Narung finde.

2. Wie ist denn dieser Gott [ganz] bedürftig? Dieses ist nicht möglich, daß ein Gott bedürftig oder lam sei. Sonst ist er sehr schwach.

Ἆρα ἐπενδεής ἐστιν * * *; ὅπερ οὐκ ἐνδέχεται, θεὸν εἶναι χωλὸν οὐδὲ προσδεόμενον [ἀνθρώπων].

3. Und wieder füren sie

3. Εἶτα τὸν Ἑρμῆν παρεισ-

---

ἐνδέχεται θεὸν εἶναι μοιχὸν ἢ ἀνδροβάτην ἢ πατροκτόνον; G | 5 verderblicher Dämon: griech. vielleicht: κακοδαίμων, cf. Aristoph. Equit. 113. Aet. plac. I, 7 bei Diels Doxogr. p. 300.

X. 1. 6 Und — finde 10: Σὺν τούτῳ δὲ καὶ Ἥφαιστόν τινα π α ρ ε ι σ ά γ ο υ σ ι θεὸν εἶναι καὶ τοῦτον χ ω λ ὸ ν καὶ κ ρ α τ ο ῦ ν τ α σ φ ῦ ρ α ν καὶ π υ ρ ό λ α β ο ν καὶ χ α λ κ ε ύ ο ν τ α χάριν τ ρ ο φ ῆ ς G. Auch hier ist die abkürzende Tendenz deutlich. Das „sagen“ neben „aufbringen“ fällt hier, wie in den folgenden Abschnitten, weg, der „Helm“ wird fortgelassen, weil es die Einfürung eines weiteren Participiums bedingt hätte, der letzte Finalsatz ist in zwei Wörter zusammengezogen. Dagegen wird χαλκεύοντα ursprünglich sein. Zur Veranschaulichung des Verfarens von G versuchen wir den Urtext zu reconstruiren: Καὶ εἶτα (εἶτα = ܬܘܒ X, 3) ἕτερον θεὸν παρεισάγουσιν Ἥφαιστον, λέγοντες αὐτὸν χωλὸν εἶναι καὶ περικείμενον κυνῆν ἐν τῇ κεφαλῇ καὶ κρατοῦντα ἐν τῇ χειρὶ πυρόλαβόν τε καὶ σφῦραν καὶ χαλκεύοντα, ἵνα διὰ τούτου τροφῆς τὴν χρείαν εὕρηται.

§ 2. 11 Wie denn (ܐܪܐ ܗܘ): ἆρα G, recte | 12 ganz (ܟܠܗ): om. G, wol nur Zutat von S | 11 dieser Gott: om. G | ἐπενδεής: so alle Hss. außer W. Boissonade: ἐπιδεής; Schubart, Robinson: ἐπενδεής. Diese Form ist m. W. sonst nicht zu belegen. Arist. hat sie sicher gebraucht. Es ist ein verstärktes ἐνδεής. | 12 bedürftig oder lam: χωλ. οὐδὲ προσδ. G | 14 sei: ἀνθρώπων add. G., als Pointe | 14 Sonst — schwach 15: om G.

einen anderen Gott ein [und nennen ihn] Hermes und sagen, daß er einer sei, der den Geiz

ἀγουσι θεὸν εἶναι * * * ἐπιθυμητὴν [καὶ κλέπτην] καὶ πλεονέκτην καὶ μάγον καὶ κυλ-

---

§ 3. S. 359, 16 Und: om G | 1 anderen: om. G | 2 nennen: om. G, wol richtig | 2 sagen: om. G; S ursprünglich. | 3 den Geiz — Gewinnsten 2: ἐπιθυμετὴν καὶ πλεονέκτην G, also umgekehrt | 3 einer: Cod. ܓܒܪܐ, dafür ܓܢܒܐ (Dieb), Robinson, schwerlich mit Recht. Daß G κλέπτης hat, ist kein Beweis für die Konjektur, da G den Begriff ebenso gut bilden konnte wie etwa ἀρρενομανεῖς (IX, 9), dagegen spricht stark wider jene Korrektur, daß auch in § 4 der „Dieb" bei S fehlt, wärend alle anderen Begriffe wiederkehren. Dann las das Original nicht κλέπτην. Dem ܓܒܪܐ hat übrigens im Griech. kein Wort entsprochen. Es ist pleonastisch im Sinn von „jemand, einer" vom Übersetzer angewandt wie z. B. 2 Cor. 12, 16: ܓܒܪ ܐܢܟܠܐ πανοῦργος, Act. 25, 27: ܓܒܪܐ ܐܣܝܪܐ δέσμιος | 3 κυλλὸν: κυλὸν W, versipellem Lat., δόλιον Boissonade. G wie S haben also κυλλόν gelesen (ܟܡܫܝܐ vgl. Thes. syr. 3315). Sehr merkwürdig, weil allen mythologischen Vorstellungen in das Gesicht schlagend, ist die Aussage, Hermes sei κυλλός gewesen. Robinson (p.59. 105) hat deshalb dieses Wort für unecht erklärt, mit der Vermutung, es sei aus dem Hephästusabschnitt hereingekommen. Und in der Tat scheint eine Irrung anzunehmen fast unvermeidlich. Man könnte etwa an den Beinamen Κυλλήνιος als Quelle derselben denken. Und doch kann mit Gewißheit behauptet werden, daß Arist. wirklich κυλλός geschrieben hat. In der Schrift Plutarchs De Iside et Osir. findet sich nämlich eine genau entsprechende Parallele: ἱστοροῦσι γὰρ οἱ Αἰγύπτιοι τὸν μὲν Ἑρμῆν τῷ σώματι γενέσθαι γαλιάγκωνα (c. 22 ed. Parthey p. 37, cf. Euseb. Praep. ev. III, 3, 16). Das Wort γαλιάγκων bezeichnet einen, der einen durch frühe Verrenkung zu kurzen Arm hat (Hippocr. u. A.; Stephan. Thesaur. II, 504). Hier in der Verbindung mit τῷ σώματι dürfte das Wort nur einen von κυλλός nicht wesentlich verschiedenen allgemeinen Sinn haben. Die Stelle bei Plut. schützt Arist. und umgekehrt. An der Echtheit des Wortes kann hier wie dort nicht gezweifelt werden. Die Entstehung dieser Vorstellung vermag ich, trotz mehrfachen Suchens, nicht mit Sicherheit zu erklären. Ein Kenner hat die Güte, mir mitzuteilen, daß auch für den ägyptischen Hermes (Thoth) ihm nichts Entsprechendes bekannt sei. An der Vermutung Raabe's, daß Arist. durch den Anblick der Hermen zu dem κυλλός gekommen (a. a. O. S. 81), wird man kaum Gefallen finden, denn dem als lebendig gedachten Gott und nicht den ἀψύχοις Ἑρμαῖς, welche die

| | |
|---|---|
| liebt und Begehr trägt nach Gewinnsten und ein Magier und ein Gelämter und ein Athlet und ein Hermeneut von Worten. | λὸν * * καὶ λόγων ἑρμηνεύτην. |

4. Dieses ist nicht möglich, daß ein Gott sei ein Magier oder ein Geiziger oder ein Gelämter oder einer, der nach etwas, was nicht sein ist, Begehr trägt oder ein Athlet. Sonst ist er one Nutzen.

5. Und nach diesem füren sie einen anderen Gott ein, den Asklepios, und sagen, daß er

| | |
|---|---|
| ein Arzt sei und Heilmittel und * * Pflaster bereite, | ἰατρὸν [ὄντα] καὶ κατασκευάζοντα φάρμακα καὶ σύνθεσιν ἐμπλάστρων, |

um zu erfüllen den Bedarf seiner Narung. Ist denn dieser Gott bedürftig?

| | |
|---|---|
| Schließlich wurde er von Zeus durch einen Blitz erschlagen wegen des Lacedämoniers Tyndareos und starb so. | ὕστερον δὲ κεραυνοῦσθαι αὐτὸν ὑπὸ τοῦ Διὸς διὰ Τυνδάρεων [Λακεδαίμονος υἱὸν] καὶ * * ἀποθανεῖν. |

---

Sibyllinen z. B. den λιθίνοισι θεοῖσι beiordnen (Sib. V, 356), gilt die Erörterung. Ich komme daher auf meinen ursprünglichen Gedanken zurück, daß die Vorstellung, die uns hier bezeugt ist, sich aus volksetymologischem Misverständnis des Epithetons Κυλλήνιος erklärt. Die Brücke dazu könnte die von Stephan. Byz. bezeugte Form Κύλλιος bilden (de urb. s. v. Κυλλήνη p. 488: καὶ Κύλλιος λέγεται Ἑρμῆς κατὰ συγκοπὴν τοῦ Κυλλήνιος). Vgl. noch das Wortspiel zwischen Κυλλήνη und κυλλὴ χείρ bei Aristoph. Equit. 1083. | 3 Und ein Athlet: om. G. Vgl. hiezu überhaupt Lucian Dial. deor. 24, 1: ἐν παλαίστραις εἶναι . . . καὶ ῥήτορας ἐκδιδάσκειν.

§ 4. 6—9: ὅπερ οὐκ ἐνδέχεται θεὸν εἶναι τοιοῦτον | 8 sonst: wörtlich: Wenn es aber nicht gefunden wird.

§ 5. 10 Und — Asklepios: Τὸν δὲ Ἀσκληπιὸν παρεισάγουσι θεὸν εἶναι G, vgl. oben Z. 12 | 11 und sagen: om G zur Kürzung vgl. z. S. 360, Z. 2 | 12 sei: ὄντα G. Vielleicht im Original εἶναι mit folgenden Participien, wie wir zu S. 359 Z. 6—10 annahmen | 13 Pflaster: σύνθεσιν ἐμπλάστρων G. Sicher echt, von S als unnütz fortgelassen. Vgl. συνθέσεις φαρμάκων die Zusammensetzung der Arzenei, s. Passow Wörterbuch III, 1726 | 15 um — Narung: χάριν τροφῆς G, cf. κεραυνοῦται ῥυπαρᾶς ἕνεκεν αἰσχροκερδείας Eus. Praep. ev. III, 13, 19; Clem. Protr. 2 | 15 ist — bedürftig 16: ἐπενδεὴς γὰρ ἦν G | 17 Schließ-

6. Wenn nun Asklepios ein Gott war, und, da er von dem Blitz erschlagen wurde, nicht vermochte sich selbst zu helfen, wie vermochte er es, Anderen zu helfen?

6. *Εἰ δὲ Ἀσκληπιὸς θεὸς ὢν καὶ κεραυνωθεὶς οὐκ ἠδυνήθη ἑαυτῷ βοηθῆσαι, πῶς ἄλλοις [βοηθήσει];*

Es ist nicht möglich, daß die göttliche Natur bedürftig sei oder vom Blitz erschlagen werde.

7. Und wieder füren sie einen anderen Gott ein und nennen ihn Ares und sagen, daß er sei ein Krieger und ein Eifersüchtiger und begierig nach Scha-

*πολεμιστὴς καὶ ζηλωτὴς καὶ ἐπιθυμητὴς θρεμμάτων καὶ*

---

lich — so S. 361, 20: G noch abhängig von *παρεισάγουσι*. Im Original war ein *φασί* eingeschoben. | S. 361, 17 Schließlich: add. *δὲ* G, *ὕστερον* gibt S hier wie weiter durch „schließlich" ܠܚܪܬܐ | 19 des Laced.: *Λακεδαίμονος υἱόν* G. Unter den Toten, deren Wiederbelebung Anlaß zu der Bestrafung des Asklepios wurde, wird auch Tyndareos genannt (Roscher, Ausfürl. Lexicon d. griech. und röm. Mythol. I, 1, 619). Derselbe gilt nun aber für einen Son entweder des Perieres oder des Oibalos (Preller, Griech. Mythol. I³, 90 Anm. 1). Die Meinung, daß er ein Son des Lakedämon gewesen, ist also unrichtig. Nun war S schwerlich in der Lage, diesen Irrtum zu corrigiren. Also hat der ursprüngliche Text wol nur *Λακεδαίμονα* gelesen. Dieses erschien G unpassend, weil zu allgemein und mit Erinnerung daran, daß Lakedämon Stammvater der spartanischen Könige gewesen, machte er aus dem Lakedämonier einen Son des Lakedämon. | S. 361, 19 Tyndareos: Cod. ܕܛܘܒܕܪܐܘܣ, wofür mit Harris zu lesen: ܕܛܘܢܕܪܐܘܣ. G: *τυνδάρεω, τυνδάρεως, τοιδάρεως* codd.; *Τυνδάρεων* recte Boissonade | 20 so: om G; wird echt sein, vgl. *καὶ οὕτως ἀποθανεῖν* zu S. 365 Z. 6 ff.

§ 6. 1: nun: *δέ* G | 5 vermochte etc. *βοηθήσει* G., wofür *βοηθῆσαι ἠδυνήθη* las oder vielleicht nur *ἐβοήθησε* | 7. 8: om. G.

§ 7. 9 Und — sei 10: *Ἄρης δὲ παρεισάγεται θεὸς εἶναι* G, wol nach IX, 2. 6 umgestaltet | 11 Eifersüchtiger, ܛܢܢܐ: *ζηλωτής* G. Beide Wörter entsprechen einander genau (s. Thes. Syr. 1488 sq.), nur fragt es sich, ob „Eiferer" oder „eifersüchtig" zu übersetzen ist. Da ersteres neben *πολεμιστής* recht müssig wäre, und da letzteres durch die Mythologie von Ares bezeugt wird (s. Roscher a. a. O. I, 481), so wird man sich dafür zu entscheiden haben. Vgl. *ζηλόω* und *ζήλωσις* in dieser Bedeutung Sir. 9, 1; Genes. 30, 1; Num. 5, 14 sowie die Be-

fen und Dingen, [die ihm nicht gehören] und Besitz erwerbend vermöge seiner Bewaffnung. Zuletzt habe dieser, sagen sie, einen Ehebruch begangen mit Aphrodite und wurde gefesselt von einem kleinen Knaben, dem Eros, und von Hephästos, dem Ehemann der Aphrodite. Nicht ist es möglich, daß ein Gott ** ein Krieger oder ein Gefesselter oder ein Ehebrecher sei.

8. Wiederum sagen sie von Dionysos, das er fürwar ein Gott sei, der Feste begeht in der Nacht und die Trunkenheit lehrt und Weiber raubt, [die ihm nicht gehören]. Und schließlich, sagen sie, sei er wansinnig geworden und habe

ἑτέρων τινῶν, Ὕστερον δὲ αὐτὸν μοιχεύοντα τὴν Ἀφροδίτην δεθῆναι αὐτὸν ὑπὸ τοῦ νηπίου Ἔρωτος καὶ ὑπὸ Ἡφαίστου * * * * *

ܘܠܐ

[ὁ] ἐπιθυμητὴς καὶ πολεμιστὴς καὶ δέσμιος καὶ μοιχός.

8. Τὸν δὲ Διόνυσον [παρεισάγουσι] θεὸν εἶναι, νυκτερινὰς ἄγοντα ἑορτὰς καὶ διδάσκαλον μέθης καὶ ἀποσπῶντα τὰς τῶν πλησίον γυναῖκας. * * * καὶ μαινόμενον * * * * καὶ φεύγοντα * *.

---

zeichnung Gottes als ζηλωτής z. B. Ex. 20, 5. | 1 Dingen, die ihm nicht gehören: ἑτέρων τινῶν G, sicher ursprünglich, S hat ἑτέρων als Genet. possessoris gefaßt. | 3 und etc. om. G, weil im Vorhergehenden enthalten | 4 sagen sie: om. G | 7 kleinen Knaben: νηπίου G = ܛܠܝܐ ܙܥܘܪܐ | 9 Ehemann d. A.: om. G | 9 Nicht — sei 12: Πῶς οὖν θεὸς ἦν ὁ etc. Da die Einschaltung von ἐπιθυμητής sich schwerer erklärt als die Auslassung, so ist zu vermuten, daß das Wort im Text gestanden hat, vgl. § 3 und 4. Das Original las übrigens den Accusativ mit vorhergehendem οὐκ ἐνδέχεται, wie X, 2 | 11. 12 oder: καί G, wol echt.

§ 8. 13 Wiederum: om. G, wie überall außer X, 3 | 13 sagen: παρεισάγουσι G, sicher nicht echt, da (außer XI, 3) überall bei G | 14 fürwar (ܗܘ): om G, stand nicht im Urtext, vgl. z. B. Pesch. Col. 2, 21 | 16 Trunkenheit: ܪܘܝܘܬܐ Cod. für: ܪܘܝܘܬܐ | 17 raubt: ἀποσπῶντα G, echt; zur Sache Apollodor. Bibl. III, 5, 1 fin. | 18 die ihm nicht gehören: τὰς τῶν πλησίον G, als nicht recht passend von S corrigirt | 18 Und schließlich — geflohen S. 364, 2: von G sehr stark verkürzt, zu μαινόμενον s. Theophil. ad Autol. I, 9. Ob „sagen sie“ echt ist, kann

seine Dienerinnen verlassen und sei in die Wüste geflohen. Und in seinem Wansinn aß er Schlangen, und wurde schließlich von [Titanos] getötet. Wenn nun Dionysos ein Gott war und, da er getötet wurde, nicht sich selbst zu helfen vermochte, wie vermochte er es, Anderen zu helfen?

Ὕστερον δὲ αὐτὸν σφαγῆναι ὑπὸ τῶν Τιτάνων. Εἰ οὖν Διόνυσος * * σφαγεὶς οὐκ ἠδυνήθη ἑαυτῷ βοηθῆσαι,

---

fraglich sein, alles Übrige sicherlich; „schließlich“ fiel bei G fort, weil es gleich darauf wieder vorkommt | 3 Und — Schlangen: om. G. Schwierigkeit bereitet hier die Sache, indem die von S überlieferten Züge, soweit mir bekannt, sich sonst in der Litteratur nicht nachweisen lassen. Zwar kann man sich für die *μανία* sowie für ein *περιπλανᾶσθαι* des Dionys. auf Apollodor. Bibl. III, 5, 1 init. berufen (vgl. weitere Stellen bei Raabe S. 84), aber obwol der Schlangen im Dionysoskultus Erwänung geschieht (vgl. Roscher, Lexikon des Mythol. I, Sp. 1036. 1042. 1086), so erwänt doch erst Nonnus eines Tötens von Schlangen durch Dionys. (Dionysiaca XXXII, 139 ff.), one daß er aber des Essens der Schlangen gedächte. Immerhin weist dieses Zeugnis auf die Möglichkeit der durch S. vorausgesetzten Überlieferung. Daß wirklich ein auffälliger sonst nicht bekannter Zug an dieser Stelle des Arist. vorgelegen hat, beweist die Auslassung desselben durch G. An eine Ergänzung durch S ist bei der ganzen Weise der Behandlung der mythologischen Partieen durch ihn schlechterdings nicht zu denken. Oder liegt ein Fehler eines Abschreibers an unserer Stelle vor? Ist etwa für ܐܟܠ zu lesen ܡܠܠ? oder ist für ܚܘ̈ܘܬܐ (Schlangen) zu lesen: ܚܝܘ̇ܬܐ (*ζῶα*) und zu denken an das Verschlingen des rohen Fleisches der Opfertiere, nach dem der Gott die Beinamen *Ὠμάδιος* oder *Ὠμηστής* (s. Roscher a. a. O. I Sp. 1037) fürte? In beiden Fällen wäre die Auslassung bei G begreiflich. Indessen läßt sich wider beide Conjekturen Erhebliches sagen, gegen die zweite besonders, daß die Worte die Sache nur sehr undeutlich bezeichneten. Daher wird man bei dem überlieferten Text zu bleiben haben. | 4 und: *δέ* G | 5 getötet: *σφαγῆναι* G, echt | 4 von Titanos ܡܢ ܛܝܛܢܘܣ: *ὑπὸ τῶν Τιτάνων* G. Da m. W. nur von Titanen in der Mehrzal erzält wird (z. B. Clem. Al. Protr. c. 2 p. 15 Potter, Orig. c. Cels. III, 23. vgl. Lobeck, Aplaopham, p. 557 f.), so ist hier ein Fehler in der S vorliegenden griechischen Hs. anzunehmen, denn diese bereits las, wie die syrische Form des Wortes zeigt: *Τιτᾶνος*. | 6 ein Gott war: om. G | 9 wie vermochte

9. Wiederum füren sie den Herakles ein und sagen von ihm, daß er ein Gott sei, der Hassenswertes haßt, ein Tyrann und ein Krieger und der die Elenden tötet. Und von ihm sagen sie, daß er schließlich wansinnig wurde und seine Kinder tötete, | καὶ μανῆναι καὶ τὰ ἴδια τέκνα σφάξαι, und sich selbst in das Feuer warf und starb. Wenn nun Herakles ein Gott ist und in allen diesen Übeln nicht vermochte, selber sich aufzurichten, wie haben Andere Hilfe

---

— helfen: ἀλλὰ καὶ μαινόμενος ἦν καὶ μέθυσος καὶ δραπετής, πῶς ἂν εἴη θεός; G. Dieser Schluß ist auffallend, weil G ausfürlicher ist als S und weil S genau übereinstimmt mit § 6 (Asklepios). Da nun aber G überhaupt diesem Stück eine etwas andere Wendung gab als das durch S repräsentirte Original, so ist zu urteilen, daß auch das Plus der letzten Worte sein Werk ist; es waren besonders pikante Züge, die er mehrmals hervorheben wollte, wie das Original es auch an anderem Orte getan hatte (vgl. IX, 9; X, 2. 4. 7).

§ 9. 1 Wiederum — tötet 3: Τὸν δὲ Ἡρακλῆν παρεισάγουσι μεθυσθῆναι. Das Übrige bis zu dem Z. 5 Mitgeteilten fehlt. G ist mit dem Text wieder frei umgegangen durch Änderung der Construktion, Auslassung (Tyrann, Krieger) und Zusetzung des erst zu Schluß bei S begegnenden μεθυσθῆναι. Wie hätte S, der die Breite warlich nicht scheut, dieses auslassen können? | 2 Hassenswertes haßt (ܣܢܐ ܣܢ̈ܝܐܬܐ), könnte auch übersetzt werden: „der die Laster haßt" (vgl. Thes. Syr. 2669). Aber die Identität des Stammes von Verbum und Nomen, sowie der Gedanke entscheiden für die im Text gegebene Übersetzung; zur Sache s. S. 172, auch Epiphan. Ancor. 106: Ἡρακλῆς ὁ λεγόμενος παρ' αὐτοῖς ἀλεξίκακος, vgl. ܣܢܐ VIII, 4 und unten | 3 die Elenden, ܠܟܒ̈ܝܐ: gewönlich = mali, was hier unmöglich ist | 3 Und von — schließlich 4: om. G | 6 und sich — starb 7: εἶτα πυρὶ ἀναλωθῆναι καὶ οὕτως ἀποθανεῖν G | 7 Wenn — erbeten 366, 1: Πῶς δ' ἂν εἴη θεός . . . (folgt S. 366 Z. 3 4.) ἢ πῶς ἄλλοις βοηθήσει, ἑαυτῷ βοηθῆσαι μὴ δυνηθείς; G nach X, 6. 8 | 9 aufzurichten (ܢܬܩܘܡ ܠܢܦܫܗ) eigentlich: sich aufzurichten (convaluit z. B. Kirsch-Bernstein, Chrestom. syr. I, 81, 4; 96, 8) in Bezug auf sich selbst (vgl. Uhlemann, Syr. Gramm. S. 219). Im griech. Original wird dafür ἀνίστασθαι gebraucht worden sein, z. B. Ilias XV, 287 und oft. |

von ihm erbeten? Es ist nicht möglich, daß ein Gott wansinnig sei oder betrunken oder Mörder seiner Kinder oder daß er vom Feuer vernichtet wird.

μέθυσος καὶ τεκνοκτόνος καὶ κατακαιόμενος.

XI. Und nach diesem füren sie einen anderen Gott ein und nennen ihn Apollon. Und sie sagen von ihm, daß er sei eifersüchtig und veränderlich, und bald einen Bogen und Köcher hält, bald aber eine Cither und [eine Schelle (?)] < ein Plektron >, und er weissagt den Menschen, damit er von ihnen

ζηλωτὴν * * [ἔτι δὲ καὶ] τόξον καὶ φαρέτραν κρατοῦντα, ποτὲ δὲ [καὶ] κιθάραν καὶ [ἐπαυθίδα], καὶ μαντευόμενον τοῖς ἀνθρώποις χάριν μισθοῦ. Ἆρα ἐπενδεής ἐστιν;

---

1. Es ist — sei 2: om. G. | 5 vom Feuer etc. Verdeutlichung des von G conservirten Originals, oder wol wörtliche Übersetzung des zu S. 365, 6—7 mitgeteilten πυρὶ ἀναλωθῆναι.

XI. § 1. 6 Und — sei 7: Τὸν δὲ Ἀπόλλωνα παρεισάγουσι θεὸν εἶναι G | 9 eifersüchtig s. zu S. 362, 11, vgl. die Gesch. mit Marsyas. | 8 veränderlich: om. G, und zwar, weil G den Zusammenhang mit dem Folgenden nicht verstand, wie die Zerstörung des Parallelismus durch das ἔτι δὲ καί, so wie die Einfügung des καὶ vor κιθάραν deutlich zeigen. Der Gedanke des Originals, wie ihn S aufbewart, war, daß die Veränderlichkeit des Apollo sich in der Doppelheit der ihm beigelegten Attribute zeigt. Der Text lautete somit: λέγοντες ζηλωτὴν αὐτὸν εἶναι καὶ ἀλλοίωτον (so IV, 1) ποτὲ μὲν τόξ. καὶ φαρ. κρατοῦντα, ποτὲ δὲ κιθ. etc., vgl. Lucian Dial. deor. 16, 1: καὶ τοξεύειν καὶ κιθαρίζειν; Maxim. Tyr. Diss. 10, 8 | 9 und: nicht ursprünglich vgl. zu 8 | 10 aber: καὶ add. G | 11 Schelle: ἐπαυθίδα G. Dieses Wort kommt im Griech. nicht vor, ebensowenig wie ἐπαντίδα und ἐπαυλίδα, wie andere Hss. haben, nach letzterem Lat. tibiam (so auch Schubart). Boissonade conjicirt: πηκτίδα. S hat ܢܩܘܫܐ. ܢܩܫ ist das Wort für das Schlagen der Saiten des Instrumentes. Unser Wort bezeichnet darnach zuerst den Schläger, den מְנַגֵּן oder ψάλτης. Es ist aber dann auch gleich crepitaculum, tintinnabulum und endlich, wie das arab. ناقوس Bezeichnung eines Instrumentes zum Zusammenrufen der Gemeinde (vgl. Thes. Syr. 2466). Ich glaube kaum, daß S an eines dieser Instrumente dachte. Vielmehr las S in seiner Vorlage πληκτῆρα (vom seltenen πληκτήρ = πλῆκτρον) und versuchte dasselbe wörtlich genau durch ܢܩܘܫܐ (Schläger) wiederzugeben. | 13 damit etc.: χάριν μισθοῦ G, eine Abkürzung, wie X, 1: χάριν τροφῆς. Zur Sache vgl. Lucian Dial. deor. 16, 1. |

Lon empfange. Ist denn nun des Lones bedürftig dieser Gott?
Es ist schimpflich, daß dieses Alles gefunden wird in einem Gott.

2. Und nach ihm füren sie ein Artemis, eine Göttin, die Schwester des Apollon, und sagen, daß sie eine Jägerin gewesen ist, und einen Bogen und Pfeile trug und auf den Bergen umherstreifte, die Hunde fürend, um entweder die Hirsche zu jagen oder Wildeber.

καὶ ταύτην ῥέμβεσθαι κατὰ τῶν ὄρεων [μόνην] μετὰ τῶν κυνῶν, ὅπως θηρεύσῃ ἔλαφον ἢ κάπρον.

Es ist schimpflich, daß ein jungfräuliches Mädchen allein umherstreift auf den Bergen und auf Tiere Jagd macht. Und deswegen ist es nicht möglich, daß Artemis eine Göttin sei.

3. Wiederum sagen sie von Aphrodite, daß sie fürwar eine Göttin sei, und bald fürwar wont sie mit ihren Göttern (und) bald aber verfürt sie zum Ehebruch Menschen (und) bald [aber] war Ares ihr Lieb-

ποτὲ γὰρ ἔσχε [μοιχόν] τὸν

---

2 des Lones: om. G, dadurch der Redeweise einen allgemeineren philosophischen Charakter gebend, wie X, 2. 5. | 2 dieser Gott: om G | 3 Es — Gott: ὅπερ οὐκ ἐνδέχεται θεὸν εἶναι ἐνδεῆ (sic) καὶ ζηλωτὴν καὶ κιθαρῳδόν G, änlich wie der Schluß von X, 8 bei G.

§ 2. 4 Und — Pfeile 6: Ἄρτεμιν δὲ παρεισάγουσιν ἀδελφὴν αὐτοῦ εἶναι, κυνηγὸν οὖσαν καὶ τόξον ἔχειν μετὰ φαρέτρας G. Wieder verkürzt, μετὰ φαρέτρας für „Pfeile“ nach § 1. Da hier von S das Präteritum gebraucht wird, so ist anzunehmen, daß abweichend z. B. von dem vorhergehenden Abschnitt, hier wie in den folgenden Sätzen auch im Original die Vergangenheit irgendwie angedeutet war | 7 Bergen: μόνην add. G, ein Zusatz nach Z. 12; ῥέμβεσθαι Theoph. ad Autol. I, 9, zur Sache z. B. Euseb. Praep. ev. V, 7, 5. | 8 fürend: μετὰ τῶν κυνῶν G. Das wird ursprünglich sein | 9. 10 Hirsche . . Wildeber: Singular G, ebenfalls ursprünglich | 11—13: πῶς οὖν ἔσται θεὸς ἡ τοιαύτη γυνὴ καὶ κυνηγὸς καὶ ῥεμβομένη μετὰ τῶν κυνῶν; G. „Allein“ 11 hat G vorweggenommen; θεόν ist echt, wärend Z. 4 θεάν gestanden haben wird; vgl. diesen Wechsel bei S Kap. XI, 6; bei G unsere Stelle mit § 3 unseres Kapitels Anm. zu Z. 15 und vgl. z. B. Euseb. Praep. ev. III, 13, 13 σέβειν ὡς θεὸν τὴν Ῥέαν ἢ τὴν Δήμητρα.

§ 3. 14 Wiederum — Menschen 16: Ἀφροδίτην δὲ λέγουσι καὶ αὐτὴν θεὰν εἶναι μοιχαλίδα G, wie gewönlich verkürzend. — 15 (und) bald (bis): vgl. Beispiele zu ܘܗܐ — ܗܐ Thes. Syr. 1078. | 17 Lieb-

| | |
|---|---|
| haber * *, bald aber Adonis [welcher ist Tammus]. | *Ἄρην, ποτὲ δὲ Ἀγχίσην, ποτὲ δὲ Ἄδωνιν.* |

Und bisweilen fürwar weheklagte und weinte Aphrodite um den Tod des [Tammus] Adonis.

| | |
|---|---|
| Und sie sagen, daß sie hinabgestiegen sei zu dem Hades, damit sie loskaufe den Adonis von Persephone, | *Ἣν λέγουσιν καὶ εἰς Ἅιδου καταβαίνειν, ὅπως ἐξαγοράσῃ τὸν Ἄδωνιν ἀπὸ τῆς Περσεφόνης.* |

welche eine Tochter des Hades ist. Wenn nun Aphrodite eine

---

haber: *μοιχὸν* G. *ἔσχε* ist jedenfalls echt (S wörtlich: war ihr), *μοιχὸν* wird nicht ursprünglich sein, da S es sonst bewart hätte. Das Original las *ἐραστής*, das G ein paar Zeilen weiter hat. | S. 367, 17 aber war Ares: *γάρ* G ursprünglich | 1 bald — Tammus 2: die Identificirung von Adonis und Tammus gehört natürlich S an (Z. 7 hat S: Adonis). *Ποτὲ δὲ Ἀγχίσην* halte ich für ursprünglich; da Adonis zu den Göttern gerechnet wird, so verlangte der Zusammenhang die Erwänung eines menschlichen Liebhabers (Anchises und Adonis nennt Lucian, Dial. deor. 12, 1), S ließ den ihm unbekannten Anchises fallen | 1 Adonis: ܐܕܘܣܣ Cod. für ܐܕܘܢܣ | 3 Und — Tammus 4: *οὔτινος καὶ τὸν θάνατον κλαίει ζητοῦσα τὸν ἐραστὴν αὐτῆς* G. Das Wort für „weheklagen" im Original war *θρηνεῖν*, wie G zum Schluß hat. | 5 sagen: *λέγουσιν* (sic), hier bewart G das bei S so häufige und meist ursprüngliche: ܐܡܪܝܢ | 6 zu dem Hades: ܠܫܝܘܠ | 8 Persephone ܦܪܣܦܘܢܣ Cod., zu lesen: ܦܪܣܦܘܢܝܣ | 9 welche — ist: om. G. Es liegt nahe anzunehmen, daß diese Worte Zusatz von S sind, da der griechische Leser einer solchen Erklärung doch nicht bedürftig war. Die Tradition weiß freilich nichts davon, daß Persephone Tochter des Hades war, also hätte S sich auf das Raten gelegt. Irre hieran muß machen, daß S sehr deutlich durch den Ausdruck „Scheol" den Hades als Ort gefaßt sehen will. Es muß daher etwas im Text vorgelegen haben, was ihn zu der merkwürdigen Ausdrucksweise: Tochter der Unterwelt drängte. Nun wird, wenn auch vereinzelt, P. als Tochter der Styx bezeichnet (Apollodor. Bibl. I, 3, 1). Las S in seiner Vorlage etwa: *ἥπερ Στυγὸς θυγατήρ*, so ist verständlich, daß er oder wol erst ein Abschreiber, welcher zwar von dem berümten Fluß Styx, nicht aber von der Tochter des Okeanos dieses Namens gehört hatte, aus der Tochter des Stromes der Unterwelt eine Tochter der Unterwelt glaubte machen zu sollen. | Wenn — helfen S. 369, Z. 2: om. G. S argumentirt änlich wie X, 5. 8, cf. 9. Wie

Göttin ist und nicht zu helfen vermochte ihrem Liebhaber in seinem Tode, wie vermag sie Anderen zu helfen? Und es ist nicht möglich, daß gehört werde, daß die göttliche Natur zum Weinen und Weheklagen und zum Ehebruch komme.

4. Und wieder sagen sie von [Tammus] Adonis, daß er ein Gott sei. Und er ist fürwar ein Jäger [und ein Ehebrecher]. Und sie sagen, daß dieser * getötet wurde von dem Stoß eines Wildebers und nicht [sich selbst] zu helfen vermochte.

*καὶ τοῦτον βιαίως ἀποθανεῖν, πληγέντα ὑπὸ συὸς ἀγρίου καὶ μὴ δυνηθέντα βοηθῆσαι τῇ ταλαιπωρίᾳ αὐτοῦ.*

---

an diesen Stellen G sich nicht genau an das Original hielt, so hat er das Argument hier unterschlagen. | 2 Und es — komme 4: *Εἶδες, ὦ βασιλεῦ, μείζονα ταύτης ἀφροσύνην· θεὰν παρεισάγειν τὴν μοιχεύουσαν καὶ θρηνοῦσαν καὶ κλαίουσαν;* G. Mit Verwendung des häufigen *παρεισάγειν* von G frei gebildet. Die *θεία φύσις* ließ G hier wie X, 6 extr. fort.

§ 4. 5 Und — Ehebrecher 6: *Ἄδωνιν δὲ παρεισάγουσι θεὸν εἶναι κυνηγὸν* G. Wie zu Schluß des vorigen Paragraphen G *παρεισάγουσι* von sich aus einfürte, so auch hier. Das Original hat das Wort in § 3 und hier nicht mehr gebraucht. G hat hier nicht die Worte „und ein Ehebrecher", erst am Schluß des Abschnittes begegnen sie ihm. Die Worte erscheinen mir zweifelhaft, einmal ist es Gewonheit des Ar., daß Ende und Anfang seiner Darlegung sich entsprechen, eine Ergänzung lag also nahe, zumal das bloße *κυνηγός* kal dazustehen schien, Arist. wollte damit sagen, was Adonis in dieser Welt vorgestellt hat (vgl. Roscher, Mythol. Lex. I, 1, S. 73), S verstand das Wort „Jäger" als Bezeichnung einer gelegentlichen Tätigkeit, daher der Zusatz; sodann ist nicht erfindlich, weshalb G die Worte sollte fortlassen sollen, wol aber ist denkbar, daß S dem syrischen Tammus besondere Aufmerksamkeit widmete. | 7 Und sie sagen: om. G, vielleicht mit Recht | 8 getötet wurde: *βιαίως* add. G; sicher echt, neben „Stoß" erschien das Wort S müssig und fiel aus. Übrigens wird auch *ἀποθανεῖν* echt sein | 9 *συὸς ἀγρίου*: V 102. S (ܚܙܝܪܐ ܒܪܐ); *ὑπὸ τοῦ ὑός* V 71. 54, *υἱὸς* W; *ὑπὸ τοῦ υἱοῦ* D. Boissonade, Robinson lesen *ὑπὸ τοῦ ὑός*. Vgl. Apollodor. Bibl. III, 14, 4: *ὑπὸ συὸς πληγεὶς ἀπέθανεν*, Lucian, de dea syr. 6. Theophil. ad Autol. I, 9: *ὑπὸ τοῦ συός*. | 10 sich selbst: *τῇ ταλαιπωρίᾳ αὐτοῦ* G. Da G den bei S folgenden Gegensatz fortließ, so könnte die Änderung auf seine Rechnung zu setzen sein, warscheinlich ist es aber, daß die folgenden Worte S Anlaß zur Änderung geworden sind |

Und wenn er sich selbst zu helfen nicht vermochte, wie vermag er sich des Menschengeschlechtes anzunehmen? Und das ist nicht möglich, daß ein Gott sei
Ehebrecher oder Jäger oder [ὁ] *μοιχὸς* [*καὶ*] *κυνηγὸς* [*καὶ*]
sterbe durch eine Gewalttat. *βιαιοθάνατος*.

5. Wiederum sagen sie von Rhea, daß sie fürwar sei die Mutter ihrer Götter. Und sie sagen von ihr, daß sie einst den Attis zum Liebhaber hatte und ihre Freude an vergänglichen Männern hatte, schließlich aber eine Klage erhob und wehklagte um ihren Liebhaber Attis. Wenn nun die Mutter ihrer Götter nicht vermochte ihrem Liebhaber zu helfen und ihn dem Tode zu entreißen, wie ist es möglich, daß sie anderen helfe? Es ist also schimpflich, daß eine Göttin trauert und weint und daß sie Freude an Vergänglichen habe.

6. Wiederum bringen sie die Kore herbei und sagen, daß sie eine Göttin sei. Und diese wurde von Pluton geraubt und nicht vermochte sie sich selbst zu helfen. Wenn sie nun eine Göttin ist und sich selbst nicht zu helfen vermochte, wie ist es möglich, daß sie Anderen helfe? Denn ein Gott, der geraubt wird, ist sehr schwach.

7. Dieses Alles nun, o König, *Ταῦτα πάντα ..... παρεισήγαγον*
haben die Griechen hinsichtlich *οἱ Ἕλληνες, βασιλεῦ,*
ihrer Götter aufgebracht, *περὶ τῶν θεῶν αὐτῶν,*
und es erlogen und gesagt von ihnen,

---

1 Und — sei 3: *πῶς οὖν τῶν ἀνθρώπων φροντίδα ποιήσεται ὁ μ.* etc. 4 Ehebrecher etc.: *ὁ* G wegen der anderen Constr. | 4 oder: *καὶ* G | 5 *βιαιοθάνατος*: so die Oxf. Hs. statt des sinnlosen *βιοθάνατος* der übrigen Zeugen.

§ 5. 6 Diese beiden Abschnitte fehlen bei G, vgl. oben S. 177 ff.

§ 5. 6 Rhea: Cod. ܗܪܐܐ für ܪܗܐܐ | 7 ihrer = eorum | 8 Attis = ܐܛܘܣ, entweder Abschreibefehler oder aus Unkenntnis des Übersetzers zu erklären. | 8 zum L. hatte: Cod ܠܗ ܗܘܐ für ܠܗ | 14 Vergänglichen: Plural.

§ 6. 16 Pluton: eigentlich von Plutonos: ܡܢ ܦܠܘܛܘܢܘܣ | 19 ein Gott: *θεός* nicht *θεά*.

§ 7. 21 *πάντα*: *καὶ πολλὰ τοιαῦτα καὶ πολλῷ πλεῖον αἰσχρότερα καὶ πονηρὰ* add. G. Diese Worte sind unecht, da eine Auslassung derselben durch S nicht begreiflich ist. Im Übrigen hat G hier den Text gut bewart | 24 und — ihnen: *ἃ οὔτε λέγειν θέμις οὔτ' ἐπὶ μνήμης*

| | |
|---|---|
| [Und] hievon haben [alle] Menschen den Antrieb genommen zu tun alle Schlechtigkeiten und alle Unreinheiten. | Ὅθεν λαμβάνοντες οἱ ἄνθρωποι ἀφορμὴν . . . ἔπραττον πᾶσαν [ἀνομίαν καὶ] ἀσέλγειαν καὶ ἀσέβειαν. |
| Und dadurch ist verderbt worden die ganze Erde. | |
| XII. Die Ägypter aber, weil sie [schlechter] und un- | Αἰγύπτιοι δὲ ἀβελτερώτεροι καὶ ἀφρονέστεροι [τού- |

ὅλως φέρειν G. Die einfacheren Worte bei S sind natürlich die ursprünglichen. Griechisch lauteten dieselben etwa: καὶ πλασάμενοι (s. Thes. syr. s. v. ܒܪܐ u. vgl. 2 Petr. 2, 3) εἶπον περὶ αὐτῶν. | 1 Und: om. G, mit Recht | 1 alle Menschen: οἱ ἄνθρωποι G, wol richtig. | 3 zu tun, wörtl.: daß sie tun: ἔπραττον G, ursprünglich | 3 Schlechtigkeiten: ἀνομίαν G. Das betr. syr. Wort (ܪ̈ܘܫܥܝܢ) entspricht gewönlich ἀσέβεια (vgl. Jud. 15. 18. Tit. 2, 12; 2 Tim. 2, 16, auch Röm. 1, 18, wo die syr. Übersetzung aber ἀδικίαν (ܥܘܠܗܘܢ) vor ἀσέβειαν gestellt hat, wie der Schluß des Verses zeigt; anders Röm. 11, 26.) Darnach stand mit größter Warscheinlichkeit ἀσέβεια an der Spitze. Warscheinlich stand im Original der Plural wie Röm. 11, 26, den G in den bräuchlicheren Singular umsetzte | 4 Unreinheiten (ܛ̈ܢܦܗܘܢ): ἀσέλγειαν G. Das syr. Wort dient im N. T. meist zur Übersetzung von ἀκαθαρσία (Mtth. 23, 27; Röm. 6, 19; 2 Kor. 12, 21; Gal. 5, 19; 1 Thess. 2, 3; 3, 4), aber auch von ἀσέλγεια (2 Petr. 2, 2. 7; Jud. 4). Auch hier wird der Plural echt sein (z. B. 2 Petr. 2, 2; Röm. 13, 13) | 3 ἀνομίαν: om. S, sicherlich mit Recht. Außer diesem Zusatz hat G die Wörter umgestellt. Der griech. Text hieß somit ursprünglich: πάσας ἀσεβείας καὶ ἀσελγείας. | 5 Und — Erde: καταμιαίνοντες γῆν τε καὶ ἀέρα ταῖς δειναῖς αὐτῶν πράξεσιν G. Auch hier nimmt G, wie überhaupt in diesem allgemeineren Abschnitt, auf welchen, seiner Absicht nach, der Ton fallen mußte, den Mund etwas voll. Echt: nur das Wort γῆ und καταμιαίνειν. Der ursprüngliche Text lautete: Καὶ τούτοις κατεμιάνθη πᾶσα ἡ γῆ. Obgleich nämlich ܐܬܚܒܠܬ regelmäßig φθείρεσθαι entspricht, ist es doch auffallend, daß hier wie XII, 1 dem syr. Verb. bei G καταμιαίνεσθαι oder μιαίνεσθαι gegenübersteht, dieses ist daher doch ursprünglich.

XII. § 1. 6 schlechter: ἀβελτότεροι PW[2] A. V102. 104[2]; ἀβελτώτεροι DW* V71. ἀβέλτεροι V12. Syr. ἀβελτέστεροι V 54[1]. ἀβελτερώτεροι M. So mit Recht Boissonade und Robinson; S las entweder einen verderbten Text oder hat, wie einige der erwänten Zeugen, sich durch

verständiger waren mehr denn alle Völker, welche auf der Erde sind, haben mehr denn jedermann geirrt. Denn nicht hat ihnen die Religion der Barbaren und der Griechen genügt, sondern sie haben eingefürt auch einige von der Natur der Tiere und haben von ihr gesagt, daß es Götter seien und sogar von dem Gewürm, welches gefunden wird im Trockenen und im Wasser, und von Pflanzen und dem Gras haben sie gesagt, daß

των] * * ὄντες, χεῖρον πάντων [τῶν ἐθνῶν] ἐπλανήθησαν. Οὐ γὰρ ἠρκέσθησαν τοῖς τῶν [Χαλδαίων] καὶ Ἑλλήνων σεβάσμασιν, ἀλλ' [ἔτι] καὶ [ἄλογα] ζῶα παρεισήγαγον θεοὺς εἶναι * * * * * χερσαῖά τε καὶ ἔνυδρα καὶ τὰ φυτὰ καί βλαστά

* * *

---

die Änlichkeit mit *βέλτερος* irre machen lassen. Arist. schrieb natürlich: *ἀβελτερώτεροι* | 1 denn alle Völker: *τούτων* G, beabsichtigte Correktur, da es passender erschien, den Irrtum der Ägypter mit dem der anderen Völker zu vergleichen, als ihre Torheit, wie S tut (Z. 1) | 2 welche — sind 3: om. G. Der ursprüngliche Text war also etwa: *Αἰγύπτιοι — ἀφρονέστεροι πάντων τῶν ἐθνῶν ἐπὶ τῆς γῆς* (vgl. S. 373 Z. 4) *ὄντες, χεῖρον πάντων ἐπλανήθησαν.* | 3 mehr: *χεῖρον*, echt | 5 Religion: *σεβάσμασιν* G, welches echt ist, *σέβασμα* = ܕܚܠܬܐ 2 Thess. 2, 4. | 5 Barbaren: *Χαλδαίων* G | 8 einige von der Natur etc.: *ἄλογα ζῶα* G. Warscheinlich bot das Original den Text von G und nicht etwa *τῆς τῶν ζώων φύσεώς τινας;* die Artikellosigkeit des Griechischen hat S so gut wiedergegeben. *Ἄλογα* ist schwerlich echt, da S es sich nicht hätte entgehen lassen | 6 *ἔτι*: om. S s. zu Z. 11 | 10 gesagt: om. G; warscheinlich stand *λέγοντες* im Original, etwa *θεοὺς εἶναι λέγοντές.* | 11 und sogar — Gewürm 12: om. G, da es ihm genug schien, von Land- und Wassertieren zu reden und er eine Unterscheidung von zwei Arten von Gewürm nicht für nötig hielt. Das „und sogar", welches S erst hier braucht, zog er an den Anfang (Z. 6). Wurde aber der Satz so zusammengezogen, so ist es sicher, daß Z. 14 f. von G gekürzt sind. So kann der ursprüngliche Text mit einiger Sicherheit reconstruirt werden: *ἔτι καὶ ἑρπετά* (cf. Röm. 1, 24, Theophil. ad Autol. I, 10; Sibyll. III, 28, bes. Athanas. Orat. c. gent. 9: *ἑρπετά, ἔνυδρά τε καὶ χερσαῖα*, auch 19 init.), *χερσαῖά τε καὶ ἔνυδρα καὶ τὰ φυτὰ καὶ βλαστά, λέγοντες (καὶ) τούτων τινὰς θεοὺς εἶναι* | 15 Gras: *βλαστά* G, ursprünglich, ܬܕܐܐ ist das Frühlingsgras. Zur Sache vgl. zu § 7. |

von ihnen einige Götter seien; und haben sich verderbt in all dem Wansinn und der Unreinheit mehr denn alle Völker, welche auf der Erde sind.

*Καὶ ἐμιάνθησαν ἐν πάσῃ μανίᾳ καὶ ἀσελγείᾳ χεῖρον πάντων τῶν ἐθνῶν ἐπὶ τῆς γῆς.*

2. Denn anfangs dienten sie der Isis,

2. *Ἀρχαίως γὰρ ἐσέβοντο τὴν Ἶσιν,*

und sie sagen, daß sie fürwar eine Göttin ist, welche fürwar zum Ehemann ihren Bruder Osiris hatte.

*ἔχουσαν ἀδελφὸν καὶ ἄνδρα τὸν Ὄσιριν.*

Als aber fürwar Osiris getötet wurde von seinem Bruder Typhon,

[floh] Isis mit ihrem Son Horos nach Byblos in Syrien,

*φεύγει ἡ Ἶσις μετὰ Ὥρου, τοῦ υἱοῦ αὐτῆς, εἰς Βύβλον τῆς Συρίας.*

und war dort eine bestimmte Zeit, bis daß ihr Son groß wurde, und kämpfte mit seinem Oheim Typhon und ihn tötete. Und da fürwar kehrte Isis zurück und zog umher mit ihrem Son Horos und suchte den Leichnam ihres Mannes Osiris und beklagte bitterlich seinen Tod.

---

2 verderbt: *ἐμιάνθησαν* G, vgl. S. 371 zu Z. 5 | 3 Unreinheit: *ἀσέλγεια* G, vgl. S. 371 zu Z. 3.

§ 2. 6 *ἀρχαίως* V 54, Robinson: *ἀρχῆθεν* Boissonade | 6 dienten *ἐσέβοντο* wie S. 336 Z. 10. | 8 und — ist: om. G | 9 vgl. Diod. Sic. I, 17. *Ἶσιν ἀδελφὴν οὖσαν Ὀσίριδος καὶ γυναῖκα* | 12 Als — Typhon: *τὸν σφαγέντα ὑπὸ τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ τοῦ Τυφῶνος* G. Hier (8—11) hat G aus zwei Sätzen einen gemacht. Er ließ ein *λέγοντες* aus und drückte die Ermordung des Osiris durch das Particip aus. Dadurch ist er genötigt, mit *διὰ τοῦτο* (vor *φεύγει* Z. 13) fortzufaren. Das Fehlen dieser Wörter bei S verrät uns aber die Manipulation von G. Der Text mag also gelautet haben: *λέγοντες αὐτὴν θεὰν εἶναι, ἔχουσαν ἀδελφὸν καὶ ἄνδρα τὸν Ὄσιριν. Σφαγέντος δὲ τοῦ Ὀσίριδος ὑπὸ τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ, τοῦ Τυφῶνος* etc. *Σφάζεσθαι* braucht auch Athenag. Suppl. 22 in dieser Gesch. Das häufige ܟܝܬ (fürwar) ist Zutat von S. | 12 Typhon: S hat ܡܢ ܬܝܦܘܢ (= *Τυφῶνος*) und behält diese Form auch Z. 17. u. S. 375, 3. 8 bei, vgl. S. 199. | 13 floh: *καὶ διὰ τοῦτο φεύγει* G. Über die drei ersten Wörter s. zu Z. 12; *φεύγει* wird echt sein, da G im Folgenden, wie S, im Präteritum erzält. | 14 in Syrien: *τῆς Συρίας* G, echt | 16 und war — Tod 20: *ζητοῦσα τὸν Ὄσιριν καὶ πικρῶς θρηνοῦσα*

| | |
|---|---|
| 3. Wenn nun Isis eine Göttin ist | |
| und nicht zu helfen vermochte | [οὔτε οὖν ἡ Ἶσις] ἴσχυσε βοη- |
| Osiris, ihrem Bruder und Mann, | θῆσαι τῷ ἰδίῳ ἀδελφῷ καὶ ἀνδρί, |

wie ist es möglich, daß sie einem Anderen helfe? Es ist nicht möglich, daß die göttliche Natur sich fürchte und fliehe oder weine und wehklage. Sonst ist sie sehr elend.

---

ἕως ηὔξησεν ὁ Ὧρος καὶ ἀπέκτεινε τὸν Τυφῶνα G. G ist wieder kürzer, der Hauptunterschied ist aber der, daß bei S das Suchen des Osiris von der Zeit nach der Tötung des Typhon, bei G von der Zeit vor derselben berichtet ist. Nach dem ausfürlichen Bericht des Plutarch sucht Isis die Überreste des von Typhon ermordeten Osiris zuerst in Ägypten, erfärt dann aber, daß der Sarg zu Byblos an das Land gespült sei. Mit dem Leibe des Osiris kehrte sie zurück und reiste alsdann zu ihrem Son Horos, der in Buto (im Nildelta) erzogen ward; inzwischen zerriß Typhon den Leib des Osiris in Stücke. Diese λείψανα und σπαράγματα sucht Isis nun auf (ἀναζητεῖν), dann folgen die Kämpfe zwischen Horos und Typhon, wobei letzterer aber nicht getötet wird (Plut. De Is. et Os. 13—19, vgl. 59). Genau wiedergegeben hat weder S noch G den Mythus (vgl. solche Abweichungen bei Athenagor. Suppl. 22 p. 112 Otto. Minuc. Fel. Octav. 22 init. Lactant. Epitome 23). Es ist nun wol verständlich, wie ein Autor dazu kam, jenes Suchen der Isis mit der Reise nach Byblos in Beziehung zu setzen und diese Beziehung, falls er sie nicht vorfand, zu schaffen. Dagegen ist es ganz unbegreiflich, wie ein Übersetzer, der nicht einmal den Namen des Typhon richtig kannte, dazu kam, dieses Suchen und Klagen aus der Zeit bald nach dem Morde des Osiris in eine viel spätere Zeit herabzusetzen. Aber auch eine ausschmückende Bearbeitung hätte schwerlich jenes erste Suchen völlig getilgt, sondern nur das weitere Suchen hinzugefügt. Deshalb ist G auch hier der abkürzende Bearbeiter des ursprünglichen Textes bei S. Arist. hat davon, daß die Leiche des Osiris nach Byblos gekommen, nichts gewußt. Nach ihm findet Isis dort ihr Asyl und das große Suchen fällt naturgemäß erst in die Zeit nach Überwindung des Typhon.

§ 3. 2: *Οὔτε οὖν ἡ Ἶσις* etc., von G frei gestaltet, G hat die Beurteilung der Gottheit der Isis, des Osiris und des Typhon in eins zusammengezogen (*οὔτε-οὔτε*). Aber schon die zutreffende Bemerkung, daß Osiris ein Woltäter war (§ 4, vgl. Plut. de Isid. 13 init.) beweist die Ursprünglichkeit des Textes von S. Die Gedanken des Abschnittes halten sich ganz auf der Linie der Betrachtungsweise des Arist. (*θεία φύσις* X, 5; IV, 3; der Satz Z. 1—5 vgl. S. 368 Z. 9--S. 369, 2; S. 370, 10—13), aber es ist nicht zu übersehen, daß im Verhältnis zu den so änlichen

4. Aber von Osiris sagen sie, daß er ein woltätiger Gott sei.

| | |
|---|---|
| Und er wurde von Typhon getötet und vermochte nicht, sich zu helfen. | [Οὔτε ὁ Ὄσιρις] σφαζόμενος ὑπὸ τοῦ Τυφῶνος ἠδυνήθη ἀντιλαβέσθαι ἑαυτοῦ. |

Und das ist bekannt, daß es von der Gottheit nicht gesagt werden kann.

5. Und wieder sagen sie von seinem Bruder Typhon, daß er ein Gott sei, · ܐܦ

| | |
|---|---|
| der seinen Bruder tötete und von dem Son seines Bruders und von seiner Schwägerin getötet wurde, indem er nicht sich selbst [zu helfen] vermochte. | (οὔτε) ὁ ἀδελφοκτόνος, ἀπολλύμενος ὑπὸ τοῦ [Ὥρου] καὶ τῆς [Ἴσιδος], εὐπόρησε ῥύσασθαι ἑαυτὸν τοῦ θανάτου. |

Wie wird wol er, der sich selbst nicht half, ein Gott sein?

---

Abschnitten (XI, 5. 3; X, 6. 8. 9) der Schlußsatz (Z. 5—7) eigenartig gestaltet ist.

§ 4. 1 Aber — sei: om. G | 3 Und er: οὔτε ὁ Ὄσιρις G, wegen der anderen Verbindung. Das Original hatte einfach καί oder οὐδέ | 5 helfen: ἀντιλαβέσθαι G, sicher echt; das Verbum entspricht Luc. 1, 54 syr. ܥܕܪ | 6 Und — kann 7: om. G | 6 „es" ist im Syr. nicht besonders ausgedrückt | 7 werden kann: ܠܐ ܡܬܐܡܪܐ wörtlich: nicht gesagt wird.

§ 5. 8 Und — sei 9: Οὔτε Τυφών G | 10 der — vermochte 15: Hier ist der Text von G, auf die einzelnen Wörter gesehen, ursprünglicher als S. Es kann keine Frage sein, daß ὁ ἀδελφοκτόνος und ἀπολλύμενος im Text standen. So wenig S sich Z. 5 die Mühe nahm, für ἀντιλαβέσθαι ein besonderes Wort aufzusuchen, so wenig hier für ἀπολλύμενος. Ist aber das der Fall, so ist sicherlich auch εὐπόρησε ῥύσασθαι ἑαυτὸν τοῦ θανάτου echt, der Übersetzer folgte aber der Schablone. Die Namen Z. 11. 12 wird das Original nicht gehabt haben. G hat aber die Construktion verschoben, dem einmal eingefürten οὔτε-οὔτε zuliebe. Der Urtext lautete: Καὶ εἶτα oder εἶτα δὲ λέγουσι τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ, τὸν Τυφῶνα, θεὸν εἶναι, τὸν ἀδελφοκτόνον, ὃς ἀπολλύμενος ὑπὸ τοῦ υἱοῦ καὶ τῆς γυναικὸς τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ, οὐκ εὐπόρησε etc. | 12 εὐπόρησε Boissonade, Robinson: ἴσχυσε V 102 | 16: om G. Auch hier spricht die eigenartige Gestaltung des bekannten Gedankens bei S für die Echtheit der Stelle.

6. Die Ägypter nun, weil sie unverständiger waren als die übrigen Völker, so genügten ihnen nicht diese und diesen änliche Götter, sondern auch den Tieren, [in welchen allein]

---

§ 6. 1—372, 2: *καὶ ἐπὶ τούτοις ἀτυχήμασι γνωρισθέντες αὐτοὶ θεοὶ ὑπὸ τῶν ἀσυνέτων Αἰγυπτίων ἐνομίσθησαν· οἵτινες μηδ' ἐν τούτοις ἀρκεσθέντες ἢ τοῖς λοιποῖς σεβάσμασι τῶν ἐθνῶν καὶ τὰ ἄλογα ζῶα παρεισήγαγον θεοὺς εἶναι* G (*θεοὺς εἶναι*: om. MW[1] V 21. 54[1]). Der erste Satz berürt sich noch mit dem Vorhergehenden. Was den zweiten Satz anlangt, so berürt derselbe sich sowol bei S als bei G auf das engste mit § 1. Die Behauptung von § 1, daß die Ägypter durch ihren Unverstand zu schwererem Irrtum gekommen sind, als alle Völker der Erde, wird so erwiesen, daß zuerst die gemeinsamen religiösen Elemente dargelegt werden (beachte das *γάρ* § 2 init.), sodann aber in unserem Paragraphen der Übergang zum Nachweis des Überschusses an Torheit bei den Äg. gemacht wird. So ist es innerlich begründet, daß § 6 auf § 1 zurückgreift. Daß auch hier keine Erfindung von S vorliegt, beweist der Unterschied des Ausdruckes im Verhältnis zu § 1, bei allem Gemeinsamen („übrige" Völker; „Götter" nicht Religion; „haben mehr geirrt" und „Natur der Tiere" fehlt; „Namen von Göttern beilegen"). Dem gegenüber hat G hier wieder *σεβάσματα* und *παρεισήγαγον* gebraucht und hat das nicht echte *ἄλογα* wiederholt. Auch hier ist S sicher ursprünglich | 3 in welchen allein eine Seele nicht ist: ܒܠܚܘܕ ܢܦܫܐ ܠܝܬ ܒܗܘܢ. So wie die Worte lauten, geben sie keinen Sinn. Was soll es heißen, daß in den Tieren allein keine Seele ist? „Seele ist auch im Syrischen Bezeichnung des physischen Lebens, one Seele ist = *ἄψυχος*, exanimus (vgl. XIII, 2 und die Beispiele im Thes. syr. 2431). Es ist also nicht daran zu denken, daß etwa *ἄλογα* durch diese Worte wiedergegeben werden soll. Ebensowenig vermag ich für ܒܠܚܘܕ eine andere Bedeutung als solum, tantum, modo resp. solus zu finden (Thes. 532 f.). Ich kann deshalb die Übersetzung von Harris: which are merely soulles (p. 46) nicht billigen. Aber auch der Vorschlag von Harris zu lesen ܒܠܚܘܕ ܕܢܦܫܐ und das erste Wort zum Vorhergehenden zu ziehen (p. 61), hilft zu nichts, denn was soll es heißen: sie hätten auch nur Tiere one Seele, Götter genannt? Mit dem Wort ܒܠܚܘܕ ist, soviel ich sehe, nichts anzufangen. Beachtet man nun, daß im Folgenden nicht nur Tiere, sondern wirkliche *ἄψυχα* als Gegenstand der Gottesverehrung der Ägypter angefürt werden, und daß diese § 1 fin. besonders genannt waren, so wird man auch hier eine Erwänung derselben erwarten. Es

< und denen, in welchen > eine Seele nicht ist, legten sie den Namen von Göttern bei.

7. Denn manche von ihnen beten das Schaf an * *, andere aber das Kalb, und [einige] das Schwein und andere den Wels, und einige das Krokodil

7. *Τινὲς γὰρ αὐτῶν ἐσεβάσθησαν πρόβατον, τινὲς δὲ τράγον, ἕτεροι δὲ μόσχον καὶ τὸν χοῖρον. [Ἄλλοι δὲ τὸν κόρακα καὶ τὸν*

---

wird daher bei S zu lesen sein: ܘܠܟܠܗܘܢ ܕܢܦܫܐ. Außer in dem letzten ܕ, dürfte sich dieses Verlesen leicht erklären, und für jenes war vielleicht inkorrekt ܘ geschrieben worden. Las man aber einmal ܟܠܗܘܕ, so mußte das ܘ davor fallen. So ergibt sich der vernünftige Gedanke: „sondern auch den Tieren und denen, in welchen eine Seele nicht ist, legten sie den Namen von Göttern bei". Griechisch lautete dann der Text ungefär so: *Οἱ οὖν Αἰγύπτιοι ἀφρονέστεροι τῶν λοιπῶν ἐθνῶν ὄντες, τούτοις τε καὶ ὁμοίοις (αὐτοῖς) θεοῖς οὐκ ἠρκέσθησαν, ἀλλὰ καὶ τοῖς ζώοις καὶ (τοῖς) ἀψύχοις θεῶν ὄνομα ἔθεντο* cf. Sap. Sal. 14, 21 oder etwa *τὰ ζῶα* etc. *θεῶν ὀνόματι προσηγόρευσαν* cf. XI, 14; XIII, 9; Aetii plac. I, 6 Diels Doxogr. p. 296, 10; Just. Ap. I, 4 p. 14 oben, oder *προσωνόμασαν* (Just. Ap. I, 9), oder einfach *ἐκάλεσαν* (Sibyll. VIII, 395). Erklärt sich vielleicht das *ἄλογα* bei G als Ersatz für *ἄψυχα*? Der Pflanzen hatte G schon einmal Erwänung getan, das berüchtigte Stück der äpyptischen Religion ist die Tieranbetung, daher spricht er nur von ihr.

§ 7. 4 beten an (ܣܓܕܝܢ): *ἐσεβάσθησαν* G, echt, so auch die Versio Harclensis Röm. 1, 25. Auch der Aorist wird echt sein, S hat das Participium | 4 Schaf an: *τινὲς δὲ τράγον* add. G. Die locale Verehrung des Schafes ist ebenso bezeugt (z. B. Herodot. II, 42 init.; Plutarch. de Isid. 74; Clem. Al. Protr. c. 2 p. 34 Potter) als die des Ziegenbockes (Herod. II, 46; Clem. Al. Protr. c. 2 p. 34; Celsus b. Orig. c. Cels. III, 17. 19; Epiphan. Ancorat. 103, vgl. die gelehrten Nachweise von Wiedemann, Herodots zweites Buch (Lpz. 1890), S. 216 ff.). Da nun G kein besonderes Interesse an der Erwänung des Bockes haben konnte, so ist hier eine wol nur versehentlich entstandene Lücke bei S anzunehmen, von den *τινὲς* glitt das Auge sofort zu den *ἕτεροι* | 5 das Kalb: *μόσχον* G one Artikel, die drei ersten Tiere hat G one Artikel angefürt, dann folgt regelmäßig der Artikel. Auch dieses entspricht dem Original | 5 und einige: om. G | 6 und — Wels: om. G. Der *σίλουρος*, den die Wörterbb. durch Wels wiedergeben (vgl. Lenz, Zoologie der Griechen und Römer S. 485 f.) ge-

| | |
|---|---|
| und den Sperber [und den Fisch] und die Weihe und den Geier und den Adler und den Raben. Einige beten an die | ἱέρακα καὶ τὸν γῦπα καὶ τὸν ἀετὸν καὶ ἄλλοι τὸν κροκόδειλον, τινὲς δὲ τὸν αἴλουρον καὶ τὸν κύνα καὶ τὸν λύκον |

hörte in der Tat zu den heiligen Fischen (s. Wiedemann a. a. O. S. 176). G hat ihn, wie alle Fische, gestrichen. Schon der Umstand, daß bei G überhaupt keines Fisches Erwänung geschieht, S aber nicht beide Fische nebeneinander erwänt, beweist planmäßige Änderung bei G. Entweder wußte G von der sonst vielfach bezeugten Verehrung bestimmter Fische (z. B. Herod. II, 72 init.; Plut. de Isid. 7. 72; Juvenal. Sat. XV, 7; Theophil. ad Autol. I, 10 init.; Clem. Alex. Protr. 2, p. 34; Minuc. Fel. Oct. 28; Athanas. adv. gent. 23) nichts (sie ist nicht erwänt z. B. Justin Ap. I, 24: Athenag. Suppl. 1; Celsus b. Orig. c. Cels. III, 17. 19, cf. 21; Cyrill. Catech. 6, 10; 13, 40; Epiphan. Ancor. 103), oder er wußte von der Unreinheit verschiedener Fische (s. zu S. 378 Z. 1—4), oder, was am warscheinlichsten ist, die Erwänung der einzelnen Fische ging ihm zu sehr in das Detail, und so fiel alles auf Fische Bezügliche fort | S. 377, 5 Und einige: καὶ ἄλλοι G | S. 377, 7 Krokodil: davor hat G: Rabe, Sperber, Geier, Adler | 1 und den — Raben 4: Abgesehen von der Umstellung des Krokodils, unterscheidet sich G hier dadurch von S, daß 1) mit dem Raben begonnen wird und daß 2) Fisch und Weihe ausgelassen werden. Es ist G passender erschienen, nicht sofort auf die Haustiere — er hatte ja den Wels gestrichen — das Krokodil folgen zu lassen, er schob die Vögel ein, indem er, um eine Steigerung zu erhalten, den Raben an den Anfang zog. Die Abweichungen von G begreifen sich also als Änderungen. Anders dürfte es mit „Fisch und Weihe" stehen. Man wird nicht leugnen, daß der „Fisch" in diesem Zusammenhang auffallend, ja unmöglich ist. Schon deshalb ist seine Erwänung hier unmöglich, weil zwischen den Vogelspecien das Genus Fisch steht, sowie weil der Fisch als solcher nie Gegenstand der Gottesverehrung in Ägypten gewesen ist. Es gab heilige Fische, aber ebenso war es Pflicht, sich des Genusses aller oder bestimmter Fische zu enthalten, weil dieselben für unrein galten (Plutarch, De Isid. 7. 18. 32. 72, vgl. Herod. II, 37; Clem. Al. Str. V, 7 p. 670 Potter, VII, 6 p. 850 vgl. Wiedemann a. a. O. S. 175; Ermann; Ägypten, Tbgn. 1885, I, 327). Auch die Conjektur ܝܘܢܐ (Taube) für ܢܘܢܐ hilft nicht (Harris p. 62), da die Taube unter die Raubvögel nicht paßt. Setzen wir nun bei dem betr. Vogel ein. ܕܝܬܐ entspricht Lev. 11, 14; Deut. 14, 13 dem hebr. אַיָּה und ἴκτινος der LXX (Hexapl. Jes. 34, 11 entspricht es ἶβις). Die alten

Katze und andere den Fisch
Schibbuta, einige den Hund
<und den Affen>, einige die

καὶ τὸν πίθηκον καὶ τὸν
δράκοντα καὶ τὴν ἀσ-
πίδα καὶ ἄλλοι τὸ κρόμυον

---

Lexicogr. erklären das Wort = arab. حِدَأَة d.i. milvus oder ἴκτινος. Das ist der Vogel, von dem hier die Rede ist. Daß derselbe, soweit ich sehe, nicht besonders unter den heiligen Vögeln nachzuweisen ist, wie Rabe, Sperber, Adler und Geier (s. das Verzeichnis bei Parthey, Plut. über Is. u. Os., Berlin 1850, S. 265 f.), tut doch nichts zur Sache. Der Verlockung, das Wort hier als Übersetzung von Ibis zu fassen, darf man nicht nachgeben, da jene eine Stelle gegen die viel bessere Bezeugung der Bedeutung ἴκτινος nicht aufkommt. Dann hat Ar. geschrieben: καὶ τὸν ἴκτινον (oder die Nebenform ἰκτῖνα) καὶ τὸν γῦπα (vgl. τὸν γῦπα καὶ τὸν ἴκτινον Lev. 11, 14; Deut. 14, 13). Wurde nun dieses Wort doppelt geschrieben, so lag es einem weiteren Abschreiber nahe, aus dem einen ἴκτινον: ἰχθύν zu machen. So oder änlich wird sich die Entstehung des im Zusammenhang unmöglichen ἰχθύν erklären. Ob G das von uns angenommene Versehen vorfand, oder ob er blos ἴκτινον las und dasselbe fortließ, ist nicht mehr auszumachen | S. 378, 4 einige beten an: om. G. Es ist warscheinlich, daß G die Worte ausfallen ließ | 1 und — Schibbuta 2: om G. Der Schibbuta, welchen auch die Araber شَبُّوط (s. Lane, Lex. Arab. I, 4, 1496b, vgl. Dozy, Suppl. aux dict. arabes I, 721a) sowie die späteren jüdischen Schriftsteller (שִׁיבּוּטָא s. Levy, Neuhebr. und chald. Wörterb. IV, 496 f.) kennen, dürfte, wie das türk. قلقان بلغى (Schildfisch), der Meerbutte entsprechen (so Fleischer bei Levy a. a. O. IV, 678 f., vgl. die Schilderung des Kamus bei Lane a. a. O.), also dem ῥόμβος, rhombus der Griechen und Römer (Lenz, Zoologie d. Griech. u. Röm. S. 482). Da auf diesem Gebiet Misverständnisse des Übersetzers kaum zu vermeiden sind, so ist auf Identificirung des Schibbuta mit einem der heiligen ägypt. Fische (außer dem σίλουρος: λεπιδωτός, μαιώτης, ὀξύρυγχος, φάγρος etc., Herod. II, 72; Plut. de Isid. 7. 18. 72; Clem. Al. Protr. 2 p. 34, vgl. Wiedemann S. 175 f.; Parthey a. a. O. 267 f.) zu verzichten. Die Stellung zwischen Katze und Hund ist auffallend, aber Beispiele für eine änliche Trennung der beiden fehlen nicht (Juvenal. Sat. 15, 7. 8: aeluros.. piscem.. canem, oder: αἰλούρους καὶ κροκοδείλους καὶ ὄφεις καὶ ἀσπίδας καὶ κύνας Athenag. Suppl. I, p. 6 Otto; αἴλουρος ἢ πίθηκος ἢ κροκόδειλος ἢ τράγος ἢ κύων Orig. c. Cels. III, 17. 21; τὸν κύνα ἢ τὸν τράγον ἢ αἴλουρον Bardesan. b. Euseb. Praep. ev. VI, 10, 46. — Wie G: Praedic. Petri bei Clem. Al. Strom. VI, 5 p. 760; Cyrill. Cat. 6, 10; 13, 40; Oracul. Sib. Frg. II, v. 27; Epiph. Ancor. 103). Schließlich

Schlange und einige die Aspis und andere den Löwen < und den Wolf > und andere den Knoblauch und die Zwiebeln und die Dornen und andere [den Panther und] anderes diesen Änliches.

καὶ τὸ σκόροδον καὶ ἀκάνθας καὶ τὰ λοιπὰ κτίσματα].

---

möchte ich noch die Möglichkeit zur Erwägung geben, daß αἴλουρος doppelt geschrieben wurde, dann zu σίλουρος wurde und der Syrer dieses ihm zum zweiten Mal begegnende Wort nun durch Schibbuta wiedergab | 1 Schlange — Aspis: bei G ursprünglich bewart, ebenso Cyrill. Cat. 6, 10: ὄφις καὶ δράκων; Athenag. Suppl. 1: ὄφεις καὶ ἀσπίδας nach richtiger LA., vgl. noch Parthey a. a. O. S. 266 | 2 andere den Löwen: om. G. Die Verehrung desselben ist bezeugt z. B. Plut. de Isid. 38 init.; Athanas. adv. gent. 23. Wol nur durch Versehen von G oder des Schreibers seines Exemplars des Arist. ausgefallen | 4 Knoblauch und die Zwiebeln: bei G in umgekehrter Folge, wol echt, und die Umstellung wie der Plur. Werk von S. Zur Sache s. Wiedemann a. a. O. S. 472, wo Cyrill. Cat. 6, 10 nachzutragen ist | 5 Dornen: Über die Verehrung der ἄκανθαι bei den Ägyptern verdanke ich der Güte des Herrn Prof. A. Wiedemann in Bonn nachstehende Belehrung: „die ἄκανθαι, unsere Mimosa nilotica Linné, aegypt. šent., ist ein in den Texten häufig genannter Baum, den die alten Ägypter besonders als Bauholz für Schiffe verwendeten, ferner machte man daraus Statuen, Brennholz, verwandte seine Bestandteile als Medicin und seine Blüten zu Totenkränzen. Endlich aber wurde der Baum in den heiligen Hainen von 24 ägyptischen Nomen gehegt, hatte in ihnen also eine religiöse Bedeutung. Direkt als Gottheit verehrt hat man die Bäume wol nicht, dagegen wol als heilig gehalten und sie in innige Beziehung zur Gottheit gesetzt. Die Anfürung der ἄκανθα unter ägyptischen heiligen Dingen ist also wol berechtigt und den Tatsachen entsprechend.“ Vgl. über die Heiligkeit des Baumes und seine sonstige Verwendung noch Moldenke, Über die in altägypt. Texten erwänten Bäume (Straßburger Diss. 1887) S. 13 ff. 74 ff. | 6 Panther: G hat den Panther nicht, ebensowenig als den Löwen (Z. 2), dafür aber nach dem Hunde: τὸν λύκον καὶ τὸν πίθηκον. Von einer Verehrung des Panthers (ܢܡܪܐ) ist m. W. nichts bekannt (den Schakal haben die Griechen mit dem Hunde verwechselt, vgl. Wiedemann S. 287 f.), wol aber wurde, wie der Löwe, so auch der Affe (Cels. b. Orig. c. Cels. III, 17. 21; Athenag. Suppl. 1, vgl. Parthey S. 261) und der Wolf (Herod. II, 47, vgl. 122; Plut. de Isid. 72; Cl. Al. Protr. 2 p. 34; Cyrill. Cat. 6, 10; Euseb.

8. Und nicht sehen die Elenden bei allen diesen (Dingen) ein, daß sie nichts sind, indem sie täglich an ihren Göttern sehen, daß sie aufgegessen und zerstört werden von Menschen, selbst von ihren Genos-

8. *Καὶ οὐκ αἰσθάνονται οἱ ταλαίπωροι περὶ πάντων τούτων, ὅτι οὐδὲν [ἰσχύουσιν]· ὁρῶντες γὰρ τοὺς θεοὺς αὐτῶν βιβρωσκομένους * * * ὑπὸ [ἑτέρων] ἀνθρώπων ** καὶ καιομένους καὶ σφαττομένους καὶ*

---

Praep. II, 1, 42) verehrt. Wolf und Affe fehlen bei S, dafür hat er den Panther. Ich vermute, daß dieser nur falsche Übersetzung für den Wolf ist. Weiter hat er aber sicher seine ursprüngliche Stelle verloren, da er dort, wo S ihn liest, nicht gestanden haben kann. Er hat vielmehr gleich hinter dem Löwen gestanden. Der Affe wird nicht Zutat von G sein, sondern durch Versehen von S ausgefallen sein, denn die von Arist. benützte Praed. Petri hat: *αἰλούρους τε καὶ κύνας καὶ π ι θ ή κ ο υ ς* Clem. Al. Strom. VI, 5 p. 760. G hat die Darstellung des Originals geordnet, dabei war es leicht möglich, daß das eine oder andere Tier ausfiel. | S. 380, 7: Änliches: *κτίσματα* G. — Wir haben den Text von G oben mitgeteilt wegen der Vokabeln. Wir können jetzt den Text des Arist. reconstruiren: *Τινὲς γὰρ αὐτῶν ἐσεβάσθησαν πρόβατον, τινὲς δὲ τράγον, ἕτεροι δὲ μόσχον καὶ τὸν χοῖρον καὶ ἄλλοι τὸν σίλουρον, τινὲς δὲ τὸν κροκόδειλον, καὶ τὸν ἱέρακα καὶ τὸν ἴκτινον καὶ τὸν γῦπα καὶ τὸν ἀετὸν καὶ τὸν κόρακα. Ἄλλοι ἐσεβάσθησαν τὸν αἴλουρον καὶ ἄλλοι τὸν λεπιδωτόν* (?), *ἄλλοι δὲ τὸν κύνα καὶ τὸν πίθηκον, τινὲς δὲ τὸν δράκοντα καὶ τὴν ἀσπίδα καὶ ἄλλοι τὸν λέοντα καὶ τὸν λύκον, ἄλλοι δὲ τὸ κρόμυον καὶ τὸ σκόροδον* (vgl. zu S. 379, 4) *καὶ ἀκάνθας καὶ* (*ἄλλοι*) *λοιπὰ καὶ ὅμοια τούτοις.*

§ 8. 2 Dingen ܗܠܝܢ das neutrische Femininum | 3 nichts sind: *οὐδὲν ἰσχύουσιν* G; Änderung von G, da S auch zu Ende des Paragraphen dem Gedanken treu bleibt, daß diese Götter zu nichte werden | 3 indem: S hat die Construction des Satzes verändert, der bei G wesentlich ursprünglich aufbewart ist | 4 täglich: om. G, vielleicht nur ein verschärfender Zusatz von S | 5 sehen: die nächstliegende Übersetzung von ܚܝܪܝܢ ܒ ist: ihre Aufmerksamkeit richten auf etc. G zeigt an, wie zu übersetzen ist, cf. 2 reg. 2, 12 | 6 und zerstört werden: om. G, indem G nur an die Tiere dachte | 7 selbst: om. G | 6 von Menschen — Genossen 7: *ὑπὸ ἑτέρων ἀνθρώπων* G. G hat den bekannten Gedanken, daß die Verehrer des einen Gottes die Götter anderer Leute verzehren (vgl. Plutarch de Isid. 72; Juvenal. Sat. 15, 35 ff., vgl. Athanas. adv. gent. 23. 24), S fügt dem hinzu, daß auch ein Gott den andern vernichtet. Die Bemerkung, daß S. *ἑταίρων* las (Robinson S. 62), erklärt für sich noch nicht den Tatbestand. Vielmehr schrieb Arist. und las S *ὑπὸ ἀνθρώπων καὶ τῶν ἑταίρων αὐτῶν.*

sen. Und einige von ihnen werden verbrannt und einige getötet und einige vermodern und werden zu Mist. Und nicht begreifen sie, daß sie auf viele Weisen zerstört werden.

σηπομένους * * οὐ συνῆκαν [περὶ αὐτῶν, ὅτι οὐκ εἰσὶ θεοί].

9. Und nicht haben daher die Ägypter begriffen, daß die diesen gleichen, nicht Götter sind, in welcher Händen ihre (eigene) Rettung nicht ist. Und wenn sie denn zu ihrer eigenen Rettung zu schwach sind, woher wird wol zur Rettung ihrer Anbeter in ihnen die Kraft sein, zu helfen?

XIII. Einen großen Irrtum also haben die Ägypter geirrt mehr denn alle Völker, welche auf der Oberfläche der Erde sind.

Πλάνην οὖν μεγάλην ἐπλανήθησαν οἱ [τε] Αἰγύπτιοι

2. Wunderbar aber ist es, o König, hinsichtlich der Griechen, da sie sich vor allen übrigen Völkern durch ihre Sitten und durch ihre Vernunft auszeichnen, wie sie in die Irre gegangen sind, den toten Götzen und den Bildern one Seele nach,

---

Indem G αὐτῶν auf die Menschen bezog, kam er um das Verständnis des Sinnes und zu seiner Ausdrucksweise | 2 getötet: σφαττομένους G, echt wie S. 375 Z. 3, cf. Z. 13 | 3 und — Mist 4: om. G, indem er auch hier (cf. S. 381 Z. 6) nur an Tiere dachte | 5 daß — werden 6: περὶ αὐτῶν, ὅτι οὐκ εἰσὶ θεοί G, unecht, vgl. Z. 7. 8, wo S denselben Gedanken nach dem Original bietet.

§ 9. 7—11: om. G, weil bereits § 4. 5 ausgesprochen und von früher her sattsam bekannt.

XIII. § 1. 13 geirrt: καὶ οἱ Χαλδαῖοι καὶ οἱ Ἕλληνες add. G, gemäß der Veränderung des Planes vgl. S. 179 ff. | 14 mehr — sind 15: om G., die Worte auch S. 373 Z. 4 f., aber one „Oberfläche".

§ 2. 16 Wunderbar — nach 20: τοιούτους παρεισάγοντες (auf alle 3 Völker bezogen) θεοὺς καὶ ἀγάλματα αὐτῶν ποιοῦντες καὶ θεοποιούμενοι τὰ κωφὰ καὶ ἀναίσθητα εἴδωλα. Καὶ θαυμάζω etc. G. Ist nun aber die Beziehung des Stückes auf die Griechen ursprünglich, so ist a priori deutlich, daß G mit dem Text Änderungen vorgenommen hat. Das Elogium der Griechen paßte nicht in sein Schema, es fiel daher aus; wozu hätte S, er mag gelebt haben wann er will, dasselbe erfinden sollen? Sodann spaltete G den Gedanken des den Götzen Nachgehens in ein Machen und in ein Vergöttern von Götzen (vgl. denselben Gedanken z. S. 350 Z. 1—3), und endlich setzte er θαυμάζω zu

indem sie sehen ihre Götter, daß sie von ihren Verfertigern zersägt, behauen, kürzer gemacht

[πῶς] ὁρῶντες τοὺς θεοὺς αὐτῶν ὑπὸ τῶν δημιουργῶν πριζομένους καὶ πελεκουμένους καὶ κολοβουμένους,

und klein geschnitten und gebrannt und geformt und in jede Gestalt von ihnen verändert werden.

Und da sie alt werden [und] wegen der Länge der Zeit < und > aufhören und da sie gegessen und da sie klein gemacht werden, wie haben sie wol nicht eingesehen hinsichtlich ihrer, daß sie nicht Götter sind? [Und diese,] welche ihre eigene Rettung nicht vermögen, wie werden sie für die Menschen Fürsorge zu erweisen vermögen?

Παλαιουμένους τε ὑπὸ τοῦ χρόνου καὶ ἀναλυομένους καὶ χωνευομένους **** οὐκ ἐφρόνησαν περὶ αὐτῶν, ὅτι οὐκ εἰσὶ θεοί; ὅτε γὰρ περὶ τῆς ἰδίας σωτηρίας οὐδὲν ἰσχύουσι, πῶς τῶν ἀνθρώπων πρόνοιαν ποιήσονται;

3. Aber auch die Dichter und Philosophen bei ihnen haben irrend aufgebracht von denselben, daß sie Götter sind als solche Dinge, welche gemacht sind zur Ehre des allmächtigen Gottes. Und irrend wollten sie, daß sie änlich seien dem Gott,

---

den Worten, zu welchen es gehört. Echt ist ἀναίσθητα (cf. Ep. ad Diogn. 2, 5, daselbst wie auch Just. Ap. I, 9: ἄψυχα). Griechisch lautete dann der Satz etwa: Θαυμαστὸν δέ, ὦ βασιλεῦ, περὶ τῶν Ἑλλήνων, τῶν διαφερόντων τὰ ἔθη καὶ τὸν νοῦν πάντων τῶν λοιπῶν ἐθνῶν, πῶς ἐπλανήθησαν ὀπίσω τῶν νεκρῶν ἀγαλμάτων (vgl. S. 350 Z. 2) καὶ τῶν ἀναισθήτων εἰδώλων, ὁρῶντες etc. s. oben Z. 1. | 4 und klein — werden 6: om. G | 7 Und: Richtig beginnt hier S einen neuen Satz; diese Abteilung deutet vielleicht das von G aufbewarte τε an | 8 und wegen etc.: zieht G zu παλαιουμένους und das wol mit Recht, S brachte eine nahe liegende logische Verbesserung an | 10 und da — werden 11: om G. G mußte das Wort auslassen, da er die Participia von einem Hauptsatz abhängig macht und ganz Änliches bereits Z. 4. 5 gesagt war. | 11 wie: om. G wegen der Zusammenziehung in einen Satz. | 12 eingesehen: Cod. ܐܣܬܟܠ für ܐܣܬܟܠܘ | 14 Und diese: ὅτε γάρ G. Hier ist G ursprünglich wie in dem ganzen Satz.

§ 3: om. G vgl. oben S. 189 f.

§ 4 S. 384: om. G vgl. oben S. 187 f.

von welchem niemals jemand gesehen hat, wem er gleich sei, noch ihn zu sehen vermag.

4. Und dabei bringen sie hinsichtlich der Gottheit auf, als wenn ein Mangel sich bei ihr fände, dadurch (nämlich), daß sie sagen, daß sie annehme das Opfer und fordere das Brandopfer und die Sprengung und Tötungen von Menschen und Tempel. Gott aber ist nicht bedürftig, und von diesen (Dingen) ist keines ihm nötig. Und es ist deutlich, daß die Menschen darin geirrt haben, was sie gedacht haben.

ܒܠ 5. Ihre Dichter aber und Philosophen bringen auf und sagen, daß die Natur aller ihrer Götter e i n e sei, und sie haben nicht erkannt Gott unseren Herrn, der, wärend er einer ist, in Allem ist. Sie irren also, denn wenn, indem der Körper des Menschen durch die Teile eine Vielheit bildet, sich nicht ein Glied vor dem anderen fürchtet, sondern, indem es ein zusammengesetzter Körper ist, jedes gleich (übereinstimmend) ist mit jedem: so nun kommt auch Gott, der einer ist in seiner Natur, e i n e Wesenheit zu, indem er gleich ist in seiner Natur und Wesenheit und sich nicht vor sich fürchtet.

---

1. 2: 1 Timoth. 6, 16.

---

§ 5. 10 Ihre — fürchtet 19: *Ἀλλ' οἱ ποιηταὶ αὐτῶν καὶ φιλόσοφοι τῶν τε Χαλδαίων καὶ Ἑλλήνων καὶ Αἰγυπτίων θελήσαντες τοῖς ποιήμασιν αὐτῶν καὶ συγγραφαῖς σεμνῦναι τοὺς παρ' αὐτοῖς θεούς, μειζόνως τὴν αἰσχύνην αὐτῶν ἐξεκάλυψαν καὶ γυμνὴν πᾶσι προὔθηκαν. Εἰ γὰρ τὸ σῶμα τοῦ ἀνθρώπου πολυμερὲς ὂν οὐκ ἀποβάλλεταί τι τῶν ἰδίων μελῶν, ἀλλὰ πρὸς πάντα τὰ μέλη ἀδιάρρηκτον ἕνωσιν ἔχον ἑαυτῷ ἐστὶ σύμφωνον, πῶς ἐν φύσει θεοῦ μάχη καὶ διαφωνία ἔσται τοσαύτη;* G. In diesen Sätzen ist sowol die Erwänung der Chaldäer und Ägypter als der Satz vom Offenbaren der Schande, welcher verkürzte Wiedergabe von § 3. 4 ist, als auch die Verbindung im Einzelnen nicht echt, vgl. oben S. 189. | 10 Dichter: Cod. ܡܫܘܚܬܗܘܢ für ܡܫܘܚܬܢܝܗܘܢ | 14 durch die Teile eine Vielheit: ܣܓܝ ܒܡܢܘܬܐ ist Übersetzung des bei G aufbewarten *πυλυμερὲς ὄν* | 18 Wesenheit: ܐܝܬܘܬܐ ist Übersetzung von *οὐσία, ὑπόστασις.* — Da bei G nur so wenig von diesem Stück erhalten, so kann eine Rückübersetzung nur mit allem Vorbehalt versucht werden. Die Worte mögen etwa so gelautet haben: *Ἀλλ' οἱ ποιηταὶ αὐτῶν καὶ φιλόσοφοι παρεισάγουσι τὴν πάντων τῶν παρ' αὐτοῖς θεῶν φύσιν μίαν εἶναι (λέγοντες)· ἀλλ' οὐκ ἐπιγνόντες θεὸν τὸν*

Wenn [nun] die Natur der Götter eine [ist], so [ist] es nicht in der Ordnung, daß ein Gott den anderen verfolgt, auch nicht daß er (ihn) tötet, auch nicht, daß er ihm etwas Böses tut.

*Εἰ γὰρ μία φύσις τῶν θεῶν ὑπῆρχεν, οὐκ ὤφειλεν θεὸς θεὸν διώκειν οὔτε σφάζειν οὔτε κακοποιεῖν.*

6. Wenn nun Götter von Göttern verfolgt und durchbort wurden und einige geraubt und [einige] durch Blitze erschlagen wurden, so ist deutlich, daß

6. *Εἰ δὲ οἱ θεοὶ ὑπὸ θεῶν ἐδιώχθησαν καὶ ἐσφάγησαν καὶ ἡρπάγησαν καὶ ἐκεραυνώθησαν,* *** *οὐκ ἔτι μία* [*φύσις ἐστίν.*]

---

*κύριον ἡμῶν, ὃς εἷς ὑπάρχων ἐν παντί ἐστιν, πλανῶνται. Εἰ γὰρ τοῦ σώματος τῶν ἀνθρώπων τοῦ πολυμεροῦς μέλος οὐ φοβεῖται μέλος, ἀλλ' ὡς μέλη συγκρίματος* (vgl. z. B. Aetii plac. I, 12. 15 Diels Doxogr. 311[a], 7; 314[b], 4; Euseb. Praep. ev. II, 6, 18, oder: *συνθέτου σώματος*) *ἕκαστον ἑκάστῳ σύμφωνόν ἐστιν* (so G) oder *ὁμοιοῦται* (vgl. z. B. Aetii plac. I, 6 Diels Doxogr. p. 293, 12: *τοῦτο τοῖς ἑαυτοῦ μέρεσιν ὁμοιοῦται*)· *καὶ τῷ θεῷ ἑνὶ ὄντι ἐν τῇ ἰδίᾳ φύσει, μία οὐσία προσήκει ὡς ὁμοιουμένῳ ἐν τῇ φύσει καὶ οὐσίᾳ μηδὲ φοβουμένῳ ἑαυτόν* | 1 wenn — ist 2: Der Zusammenhang entscheidet über die Differenzen. Arist. sagt, die Dichter behaupten zwar die Einheit der *θεία φύσις*, aber da sie den christlichen Gottesbegriff nicht haben, irren sie; Gott ist nämlich *μία οὐσία* und kann sich daher vor sich selbst nicht fürchten. Hier nun färt S mit einem realen Bedingungssatz fort, wärend G den Fall der irrealen Hypothese anwendet (über das in diesem Fall correkte Fehlen des *ἄν* im Nachsatz s. Kühner's Griech. Gramm. § 392[b], 4). Allein das war ja keineswegs erwiesen, daß die Natur der vielen Götter eine sei, sodaß mit *οὖν* daraus eine Folgerung gezogen werden könnte, sondern nur von der Einheit des christlichen Gottes war die Rede und diese steht im Gegensatze dazu, daß die Philosophen irren, obgleich sie die Einheit Gottes behaupten. Dann wird sowol das *γάρ* bei G als die irreale Fassung des Bedingungssatzes echt sein. Das *γάρ* begründet den Grundgedanken des Vorhergehenden: die Philosophen irren trotz ihres theoretischen Monotheismus, indem sie den christlichen Gott nicht kennen, denn, bildeten die vielen Götter wirklich eine Natur, so wäre unmöglich, was die Mythologie erzält. Hieran schließt sich das Folgende trefflich an. Indem S Z. 1 als Folgerung aus dem unmittelbar Vorhergehenden faßte, kam er zu seiner Änderung | 3 den anderen: ܠܐܠܗܐ = *θεόν* G | 6 ihm: natürlich Zutat des Übersetzers.

§ 6. 7 nun: *δέ* G | 8 durchbort (ܐܬܕܩܪܘ, anders als S. 333 Z. 2): *ἐσφάγησαν* G, wird echt sein vgl. Z. 3 S. 375 Z. 3, S. 381 Z. 7, S. 365 Z. 6 | 10 einige: om. G, kaum echt | 11 so ist — Götter 386, 2: da die

nicht eine ist die Natur ihrer Götter.

7. Und daher ist es deutlich, o König, daß es Irrtum ist, was sie˙< denken von der Natur > ihrer Götter [und ihnen eine Natur geben].

7. Φανερὸν οὖν ἐστιν, ὦ βασιλεῦ, πλάνην εἶναι πᾶσαν τὴν περὶ τῶν θεῶν φυσιολογίαν.

---

Wendung φανερόν ἐστι sofort wiederkehrt, so hat G sie fortgelassen, und im Zusammenhang damit den Satz etwas verkürzt; vielleicht ist ἔτι ursprünglich (vgl. S. 372 Z. 6 und die Anm.) Der Satz lautete ursprünglich: φανερόν ἐστιν, ὅτι οὐκ ἔτι μία ἡ φύσις τῶν θεῶν αὐτῶν, damit ist die Behauptung von § 5. 6 erwiesen | 1 Natur ihrer Götter: ἀλλὰ γνῶμαι διῃρημέναι, πᾶσαι κακοποιοί, ὥστε οὐδεὶς ἐξ αὐτῶν ἐστὶ θεός add. G. Es liegt hier wieder sicher ein Zusatz von G vor, dem es in diesem Zusammenhang auf eine möglichst energische Verwerfung des Heidentums ankam. Die Unechtheit verrät sich übrigens noch an dem Umstand, daß die mit ὥστε ausgesprochene Folgerung ganz aus dem Zusammenhang fällt.

§ 7. 3 daher: οὖν G, echt | 5 denken von der Natur: dieser Sinn ist durch Emendation des überlieferten Textes gewonnen. Da für das Pael von ܚܫܒ nur die Bedeutung zälen, rechnen überliefert ist (vgl. z. B. Apoc. 13, 18 und s. Thes. syr. I, 1394 f.), so ist fraglos hier, wie auch Jer. 18, 11 (wo übrigens auch handschriftl. Bezeugung es verlangt), für ܡܚܫܒܝܢ zu lesen das Part. Ethpael: ܡܬܚܫܒܝܢ, ferner ist das Ribui über ܟܝ̈ܢܐ zu tilgen und vor diesem Wort ein ܥܠ einzufügen (vgl. περί bei G). So ergibt sich für die sinnlose wörtliche Übersetzung: „daß dieses ein Irrtum ist, daß sie zälen die Naturen ihrer Götter“ der oben mitgeteilte Text. Die Verschreibung des Ethpael in das Pael wird Schuld an der Verwirrung sein. War das „Zälen“ einmal in den Text gekommen, so meinte man dadurch einen Sinn zu gewinnen, daß das Zälen der vielen Naturen der einen Natur gegenübergestellt wurde. — Der Text, welchen G an uns. Stelle bietet, ist als ursprünglich anzusehen. Das Wort φυσιολογία ist schon deshalb echt, weil es bei flüchtiger Betrachtung nicht in den Zusammenhang zu passen scheint, S hat es offenbar nicht verstanden und als die Lehre von der Natur der Götter wiedergegeben (zur Sache vgl. S. 291 ff., zum Ausdruck: τῆς.. περὶ θεῶν φυσιολογίας Euseb. Praep. ev. III prooem. 5) | 6 und — geben 7: om. G. Es wird hier ein Zusatz von S. vorliegen. Indem S die Stelle frei wiedergab, glaubte er die Gelegenheit warnehmen zu sollen, nochmals zu betonen, was der Grundgedanke des Abschnittes gewesen ist.

Wenn es nun in der Ordnung ist, daß wir über einen Gott staunen, welcher gesehen wird und nicht sieht, wieviel mehr ist das des Staunens würdig, daß jemand an eine Natur glaubt, die nicht sichtbar ist und Alles sieht. Und wenn wiederum es sich ziemt, daß man aufmerksam die Werke eines Künstlers anschaue, um wieviel mehr ziemt es sich, daß der Mensch den Schöpfer des Künstlers lobe!

8. Denn siehe! da die Griechen Gesetze eingefürt haben, haben sie nicht bemerkt, daß sie durch ihre Gesetze ihre Götter verdammen,

denn wenn ihre Gesetze gerecht sind, sind ihre Götter ungerecht, welche Übertretung des Gesetzes begangen haben, indem sie einander töteten und

εἰ γὰρ οἱ νόμοι δίκαιοί εἰσιν, ἄδικοι [πάντως] οἱ θεοὶ αὐτῶν εἰσι, παράνομα ποιήσαντες, ἀλληλοκτονίας καὶ φαρμακείας καὶ μοιχείας καὶ κλοπὰς ܒܒ

Die Wiederholung (vgl. S. 386 Z. 1) ist auch zu empfindbar, als daß sie vom Autor herstammen könnte, zumal da die betr. Worte den Übergang zum Folgenden bilden. | 1—7: om. G. G ließ hier diese Betrachtung ausfallen, weil er den Zusammenhang nicht verstand. Mit dem vorhergehenden Satz schloß er eine Gedankenreihe ab, wärend derselbe zugleich einen neuen Gedanken einleitet: Nichts ist es mit der physiologischen Gotteslehre, denn nicht sowol über die sichtbaren Götter als über den unsichtbaren Gott, nicht über die Werke, sondern den Schöpfer des Künstlers soll man anbetend staunen, vgl. zur Sache S. 293. G hat erst am Ende des ganzen Abschnittes diese Gedanken verwertet: οὐ χρὴ γὰρ (so Schubart, Robinson; οὖν Boissonade) θεοὺς ὀνομάζειν ὁρατοὺς καὶ μὴ ὁρῶντας, ἀλλὰ τὸν ἀόρατον καὶ πάντα ὁρῶντα καὶ πάντα δημιουργήσαντα δεῖ θεὸν σέβεσθαι. So c. XIV init.

§ 8. 8 Denn — verdammen 10: Πῶς δὲ οὐ συνῆκαν οἱ σοφοὶ καὶ λόγιοι τῶν Ἑλλήνων, ὅτι νόμους θέμενοι (so A, die Wiener Hss. Schubart S. 183, Robinson; καὶ νόμους D. καὶ οἱ Boissonade), κρίνονται ὑπὸ τῶν ἰδίων νόμων G. Fraglos ist auch hier wieder die Ursprünglichkeit auf Seiten von S. G gab den Gedanken eine schärfere Spitze, indem er sie letzlich wider die Menschen richtete, vgl. S. 190 und Neue kirchl. Ztschr. 1891, S. 953. | 9 bemerkt: Cod. ܐܣܬܟܠ für ܐܣܬܟܠܘ vgl. S. 383 Z. 12 u. ö. | 12 ungerecht: πάντως add. G, der im Übrigen das Ursprüngliche bietet; ἀλληλοκτονία bei Pseudojustin Orat. ad gentil. c. 3 fin., vgl. ἀλληλοφονία Stob. Floril. I, 49 p. 406 (Wachsm.), auch Just. Ap. I, 14. 39.

Zauberei trieben und Ehebruch begingen und raubten und stahlen und mit Männern * * *καὶ ἀρσενοκοιτίας,* schliefen sammt dem Rest ihrer anderen Taten. Wenn aber ihre Götter gut, und so, wie sie es beschreiben, dieses Alles getan haben, so sind ungerecht die Gesetze der Griechen, weil sie nicht gemäß dem Willen ihrer Götter gegeben sind.

9. Und hierin hat die ganze Welt geirrt. Denn von den Geschichten über ihre Götter sind einige Sagen, einige natürlich und einige Hymnen und Lieder. Die Hymnen nun und Lieder sind leere Worte und Schall. Die natürlichen aber, wenn es geschehen ist, wie sie es sagen,

---

2 raubten: om. G | 4 sammt — Taten: om. G, schwerlich unecht | 4 Wenn — sind 7: *εἰ δὲ καλῶς ἔπραξαν ταῦτα, οἱ νόμοι ἄρα ἄδικοί εἰσι, κατὰ τῶν θεῶν συντεθέντες* G. Jedes Wort ist hier echt, nur hat G wieder abgekürzt. Das „beschreiben“ Z. 5 war nicht notwendig, G ließ es fort. Die Folgerung, daß die Gesetze nicht nach dem Willen der Götter gegeben sind, spitzte G dahin zu, daß sie wider die Götter gegeben sind. Er nimmt damit den Gedanken, welchen er S. 387 Z. 9 f. fallen ließ, auf. Hieran hat G eine Betrachtung geschlossen, welche bei S fehlt: *Νυνὶ δὲ οἱ νόμοι καλοί εἰσι καὶ δίκαιοι, τὰ καλὰ ἐπαινοῦντες καὶ τὰ κακὰ ἀπαγορεύοντες· τὰ δὲ ἔργα τῶν θεῶν αὐτῶν παράνομα· παράνομοι ἄρα οἱ θεοὶ αὐτῶν καὶ ἔνοχοι πάντες θανάτου καὶ ἀσεβεῖς οἱ τοιούτους θεοὺς παρεισάγοντες.* Unzweifelhaft stammen die Worte von G. Das Dilemma 387 Z. 11—388 Z. 7 zu entscheiden, überläßt Ar. dem Leser. G hat es sich nicht versagt, die Folgerung, welche S. 387 Z. 10 bereits angedeutet hat, breit auszufüren. Den Gedanken, daß die Götter vom Gesetz verdammt werden, bespricht er in einer Weise, die an den Wortlaut von Röm. 7, 12. 16 f. anklingt, er fügt dem den ihm angehörenden Gedanken, der oben zu S. 387, 8—10 erwänt wurde, an.

§ 9. 8 Und — geirrt: om. G. Vielleicht sind die Worte von G c. XIV init. das Äquivalent für diesen Satz: *Ἀποδέδεικται τοίνυν, ὦ βασιλεῦ, ταῦτα πάντα τὰ πολύθεα σεβάσματα πλάνης ἔργα καὶ ἀπωλείας ὑπάρχειν.* — Die Worte von S haben keinen rechten Sinn, wenn man sie mit der Hs., Harris, Raabe, Schönfelder das Vorhergehende abschließen läßt. Sie leiten vielmehr eine kurze Schlußbetrachtung über das gesammte Heidentum ein, vgl. S. 294. Griechisch etwa: *Καὶ ἐν τούτοις πᾶσα ἡ οἰκουμένη ἐπλανήθη*, *οἰκουμένη*, nicht *κόσμος* wird das Original gelesen haben, auch II, 8 hat S *οἰκουμένη* durch ܬܒܝܠ wiedergegeben, und nicht durch ܡܥܡܘܪܬܐ (cf. Thes. syr. 2921). | 8 denn — ist 390, 2: G hat

| | |
|---|---|
| so sind sie nicht Götter, weil sie solches getan und solches gelitten und ertragen haben, * * * * * * *. | οὐκ ἔτι θεοί εἰσιν οἱ ταῦτα ποιήσαντες καὶ παθόντες· εἰ δὲ ἀλληγορικαί, μῦθοί εἰσι καὶ οὐκ ἄλλο τι. |

---

diese ganze Betrachtung in einen anderen Zusammenhang gestellt, nämlich hinter die zu S. 388, 4—7 mitgeteilten Worte. Dort soll dieselbe den Gedanken, daß die Weisen der Griechen gottlos sind, indem sie die Götter einfürten, begründen. Aber jener Gedanke hat in jenem Zusammenhang ja eine ganz andere Begründung erhalten. Wie passend dagegen fügen sich die Worte als Schlußbetrachtung dem Zusammenhang ein. Alle Welt hat geirrt, sagt Arist., denn nichts als eitler Schall oder denn innerlich unmögliche Sagen sind ihre Göttergeschichten. Gemäß der Umstellung hat G den Text verkürzt: εἰ μὲν γὰρ μυθικαὶ αἱ περὶ αὐτῶν ἱστορίαι, οὐδέν εἰσιν εἰ μὴ μόνον λόγοι· εἰ δὲ φυσικαὶ etc. (hier folgt Z. 1—4). — Die Frage nach dem ursprünglichen Text hängt auf das engste mit der Auslegung der Stelle zusammen. Die Geschichten (ἱστορίαι = ܬܫ̈ܥܝܬܐ über die Götter (ἱστορία in diesem Sinn z. B. Athenag. Suppl. 20 ed. Otto p. 94 extr. 26 init. Theophil. ad Autol. II, 2. 34; ἱστορεῖν Justin Ap. I, 21 med. p. 66; Athenag. Suppl. 30 p. 160) sind also μῦθοι d. h. Erdichtungen der Poeten. Auch dieser Gedanke ist in der zeitgenössischen Litteratur sehr häufig (vgl. Justin. Ap. I, 24 init. 53 init. 54 init. Dial. 67, cf. Pseudojust. Cohort. 3 p. 26 B, cf. 17 init.; Tatian 21 p. 92; Theophil. ad Autol. II, 2; Athenag. Suppl. 17 ff., vgl. noch hiezu wie zum Folgenden Aetii plac. I, 6 Diels Doxographi p. 295: οἱ τὸν περὶ τῶν θεῶν παραδόντες σεβασμὸν διὰ τριῶν ἐξέθηκαν ἡμῖν εἰδῶν, πρῶτον μὲν τοῦ φυσικοῦ, δεύτερον δὲ τοῦ μυθικοῦ, τρίτον δὲ τοῦ τὴν μαρτυρίαν ἐκ τῶν νόμων εἰληφότος. [Διοκεῖσθαι] δὲ τὸ μὲν φυσικὸν ὑπὸ τῶν φιλοσόφων, τὸ δὲ μυθικὸν ὑπὸ τῶν ποιητῶν etc. Ebenso Euseb. Praep. ev. IV prooem. 2). Sie sind zum Anderen φυσικαί, damit kann nur die seit den Stoikern so übliche Betrachtung der Götter gemeint sein, welche in den Erzälungen einen λόγος φυσικός oder die physica ratio nachzuweisen sich bemühte (z. B. Cicero de nat. deor. I, 15, 41; II, 24, 3; cf. interpretationes physicae August. de civ. Dei VII, 5 init.). Das Mittel, dessen man sich zu diesem Zweck bediente, war die ἀλληγορία (vgl. Zeller, Philos. der Griechen III, 1[3] S. 323 ff.). Μηδὲ τοὺς θεοὺς ὑμῶν ἀλληγορήσητε ruft Tatian den Griechen zu. Sie sollen das sein ὁποῖοι καὶ λέγονται dagegen: ἢ μεταγενόμενοι (μεταγόμενοι Schwartz) πρὸς τὸ φυσικώτερον, οὐκ εἰσὶ οἷοι καὶ λέγονται. Dem gegenüber hat Metrodor: πάντα εἰς ἀλληγορίαν μετάγων, den Homer erklärt (Tat. Oratio 21 ed. Otto p. 92 sq.). So auch Clement. Hom. VI, 11 init. und 9. 10; 19. 20: οἱ.. φυσιολογήσαντες περὶ θεῶν καὶ τὸ εἶναι θεοὺς αὐτοὺς ἀνῃρήκασιν, τὰ εἴδη αὐτῶν διὰ τῆς ἀλληγορίας εἰς τὰς τοῦ κόσ-

Und die Sagen sind leere Worte, in welchen ganz und gar keine Kraft ist.

---

*μου οὐσίας διαλύσαντες.* Ebenso Euseb. Praep. ev. IV, 1, 4: *διὰ τῆς τῶν μύθων φυσικωτέρας ἀλληγορίας* cf. III prooem. 4; 13, 13. Athenagoras von den Mythen: *φυσικὸς δέ τις ἐπ' αὐτοῖς.. λόγος* (Suppl. 22 init.), *φυσιολογεῖν* nennt er diese natürliche Erklärung der Mythen (Suppl. 22 p. 108 A). *Φυσικαί* werden also die *ἱστορίαι* sein, sofern sie sich auf die Natur beziehen (cf. *φυσικῶς λαμβάνειν τὸν μῦθον* Euseb. Praep. ev. III, 1, 4), wie etwa *φυσικοὶ ὕμνοι* Gesänge über Gegenstände der Natur, oder *φυσικὸς λόγος* einen Vortrag, der sich mit der Natur beschäftigt, bezeichnen (vgl. Passow, Wörterb. III, 2366). Wenn hieran *ὕμνοι* und *ᾠδαί* (cf. Eph. 5, 19) oder *μέλη* (so etwa werden ܙܡܝܪ̈ܐ ܩܝ̈ܢܬܐ zu übersetzen sein (vgl. *ὕμνοι καὶ ᾠδαί* b. Eus. Praep. ev. II, 6, 20; VII, 2, 4) sich schließen, so kann darunter doch nichts anders verstanden werden, als einzelne Lieder im Unterschied von den großen Darstellungen des Homer oder Hesiod, Lieder wie die *ἔνθεα καὶ ἱρὰ ᾄσματα*, von denen Lucian (de dea syr. 50) redet, oder wie die orphischen Hymnen etc., die also im Gottesdienst zur Verwendung kamen. Dieses letzte Glied fehlt bei G. Es ist nun sehr begreiflich, daß G dieses als wesentlich identisch mit den Mythen fortließ. An Stelle davon hat G als drittes Glied: *ἀλληγορικαί*. Es ist nicht möglich, dieses Wort für eine Erfindung von G zu halten. Hat auch G, wie es scheint, *φυσικαί* misverstanden, als wenn es etwa „wirklich" bedeutet, so stand er doch den Dingen schon zu fern, als daß er auf diese zutreffende Ergänzung hätte verfallen können. Nein, *ἀλληγορικαί* ist in der Kritik S. 389 Z. 3 ursprünglich, es wurde von S ausgelassen, weil er den Zusammenhang mit *φυσικαί* nicht verstand und in der Aufzälung selbst S. 388 Z. 9. 10 davon nichts zu lesen war. Die Zusammenstellung *φυσικαί* und *ἀλληγορικαί* stimmt genau mit der oben aus Tatian beigebrachten Stelle. Und es ist ebenso begreiflich, wie das Nichtverstehen von *φυσικαί* G dazu brachte, *ἀλληγορικαί* selbständig zu machen, S aber (oder vielleicht schon den Schreiber der Vorlage von S) veranlaßte, es auszulassen. Wird diese Vermutung aber nicht zu Schanden an der Kritik, welche an den *ἱστορίαι φυσικαί* geübt wird? Dieselbe mag wirklich den Hauptanlaß zu dem Misverständnis gegeben haben. Bei genauerer Betrachtung schwindet dasselbe. Arist. hat die Erzälungen, welche er als *φυσικαί* oder auf die Natur bezügliche bezeichnete, so kritisirt, daß er erstens sagte, was von ihnen gilt, wenn sie wirklich so geschehen sind, wie sie erzält werden, zweitens sagte er, was von ihnen, wenn sie allegorisirt werden, gilt. Entweder werden die Götter durch sie vernichtet oder sie laufen auf leere Worte, wie die Mythen, hinaus. Ar. schrieb fast ganz so, wie G es bewart hat:

XIV. Lasset uns nun, o König, auch zu der Sache der Juden kommen, [und] sehen, welcherlei Meinung sie von Gott haben.

Ἔλθωμεν οὖν, ὦ βασιλεῦ, καὶ ἐπὶ [τοὺς Ἰουδαίους], ὅπως ἴδωμεν, τί φρονοῦσι καὶ αὐτοὶ περὶ θεοῦ.

2. Die Juden nun sagen, daß Gott einer ist, der Schöpfer von Allem und allmächtig, und daß es nicht Recht sei, daß

---

*Αἱ δὲ φυσικαὶ ἱστορίαι, εἰ οὕτως γεγόνασιν ὡς λέγουσιν, οὐκ ἔτι* etc. S. 389 Z. 1 f., *εἰ δὲ ἀλληγορικαί, μῦθοί εἰσι καὶ οὐκ ἄλλο τι.* Passend schließt sich dem die Beurteilung der *μῦθοι* an. Zu derselben vgl. z. B. Euseb. Praep. ev. I, 10, 55: *μῦθοι ... ποιητῶν ἀναπλάσματα.* Es wird genügen, die Parallele aus Tatian herzusetzen: *οἱ* (wol *ἤ*) *γὰρ τοιοῦτοι παρ' ὑμῖν ὄντες οἱ δαίμονες, ὁποῖοι καὶ λέγονται φαῦλοι, τὸν τρόπον εἰσὶν ἢ μεταγενόμενοι πρὸς τὸ φυσικώτερον, οὐκ εἰσιν οἷοι καὶ λέγονται* Orat. 21, vgl. einen änlichen Zusammenhang bei Athanas. Vita Anton. 76 init.). Auf das Einzelne gesehen, hat S den ursprünglichen Wortlaut gut bewart S. 389 Z. 1 wird *ἔτι* echt sein vgl. S. 385 Z. 10. — Z. 3 „ertragen" hat G fortgelassen. Griechisch hat die Stelle etwa folgendermaßen gelautet: *Καὶ ἐν τούτοις πᾶσα ἡ οἰκουμένη ἐπλανήθη. Τῶν γὰρ περὶ τῶν θεῶν ἱστοριῶν τινες μὲν μῦθοί τινες δὲ φυσικαί τινες δὲ ὕμνοι τε καὶ ᾠδαί. Οἱ μὲν οὖν ὕμνοι καὶ ᾠδαὶ οὐδέν εἰσιν εἰ μὴ κενοὶ λόγοι καὶ ψόφος* (vgl. zum Ausdruck Epict. Diss. II, 6, 19), *αἱ δὲ φυσικαὶ ἱστορίαι, εἰ οὕτως γεγόνασιν ὡς λέγουσιν, οὐκ ἔτι θεοί εἰσιν οἱ ταῦτα ποιήσαντες καὶ παθόντες καὶ ὑπομείναντες, εἰ δὲ ἀλληγορικαὶ* (oder: *ἀλληγοροῦνται*), *μῦθοί εἰσι καὶ οὐκ ἄλλο τι. Καὶ οἱ μῦθοι οὐδέν εἰσιν εἰ μὴ μόνον λόγοι, ἐν οἷς οὐκ ἔστιν ὅλως οὐδὲν ἰσχύος.*

XIV. § 1. 2 Sache, ܨܒܘܬܐ: om. G. Die Übersetzung „history" wie S. 359 Z. 2 (Harris) ist entschieden unrichtig, da im Folgenden von „Geschichte" nichts zu hören ist, auch die unmittelbar folgenden Worte nicht auf die Geschichte, sondern die Lehre der Juden weisen. Von des Sache oder Angelegenheit der Juden ist die Rede (s. z. B. Kirsch-Bernstein, Chrestom. syr. I, p. 90 l. 5; 76 l. 1). Übrigens ist der Streit um dieses Wort um so unnötiger, als sicherlich im griechischen Original dem betr. Wort ein besonderes Wort nicht entsprochen hat. In den parallelen Stellen II, 1; IV, 1; VIII, 1, cf. III, 1 stand blos, wie G auch hier hat, *ἔλθωμεν ἐπὶ* z. B. *τοὺς Ἕλληνας.* Ich vermute, daß die Vorlage las: *ἐπὶ τὰ τῶν Ἰουδαίων* oder *ἐπὶ τὸν κατὰ τοὺς Ἰουδ. λόγον*, vgl. *τὸν καθ' ἡμᾶς λόγον*, Melito b. Eus. h. e. IV, 26, 8, cf. 7: *ἡ καθ' ἡμᾶς φιλοσοφία*), oder änlich | 3 und : *ὅπως* G, wol echt, cf. III, 1; VIII, 1 | 4 sie : *καὶ αὐτοί* G, vermutlich original, von S wegen des „auch" Z. 2 fortgelassen.

angebetet werde etwas, außer dieser Gott allein. Und hierin scheinen sie der Warheit näher gekommen zu sein, mehr denn alle Völker, darin daß sie vor Allem Gott und nicht seine Werke anbeten.

3. Und sie amen Gott nach durch die Menschenliebe, welche sie haben, indem sie sich erbarmen über die Armen und loskaufen die Gefangenen und die Toten begraben und Dinge tun, welche diesen änlich sind, die Gott annehmbar und auch den Menschen trefflich sind, welche sie empfangen von ihren Vorvätern.

4. Doch auch diese sind abgeirrt von der genauen Erkenntnis und meinten in ihrem Sinn, daß sie Gott dienten, aber durch die Art ihrer Handlungen gilt ihr Dienst den Engeln

---

§ 2. S. 391, 6 die — allein S. 392, 1: *σέβονται γὰρ καὶ νῦν τὸν θεὸν μόνον παντοκράτορα* G. G verkürzt; wie lehrreich ist aber die Hinzufügung des *καὶ νῦν*! Der Mönch eines späteren Jarhunderts wußte natürlich von dem Unterschied des zeitgenössischen Judentums und des alten Israels. Arist. schrieb, im Wesentlichen sich an das AT. haltend, und im Übrigen einer fremdartigen Überlieferung folgend. S weiß vom wirklichen Judentum nichts, das ist bei einem späteren griechischen oder syrischen Bearbeiter absolut undenkbar, bei dem athenischen Philosophen selbst eher verständlich, vgl. S. 296 | 1 Und — Völker 3: *κἂν ἐγγίζειν πως τῇ ἀληθείᾳ δοκῶσιν, ἧς ἑαυτοὺς ἐμάκρυναν* G, nach einem sofort anzufürenden Zwischensatz | 3 darin — anbeten: 4 om. G, der das „anbeten" schon im vorigen Satz (s. den Anfang d. Anm. zu § 2) angebracht hat. | 3 vor Allem ܝܬܝܪܐܝܬ = praesertim.

§ 3. 5—10: om. G; das Auslassen ist ebenso begreiflich, als die Einschaltung durch den Übersetzer oder einen Bearbeiter unmöglich ist.

§ 4. 11—15: *ἀλλ' οὐ κατ' ἐπίγνωσιν* (cf. Röm. 10, 2), *τὸν γὰρ χριστὸν ἀρνοῦνται τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ* (vgl. Jud. 4) *καί εἰσι παρόμοιοι τῶν ἐθνῶν, κἂν* etc. G; es folgt der zu Z. 1 ff. mitgeteilte Satz. G schließt den Abschnitt mit den Worten: *ταῦτα περὶ τῶν Ἰουδαίων*. Auch hier ist die Änderung des ursprünglichen Textes durch G handgreiflich. Für die merkwürdige und geschichtlich schwer verständliche Schilderung bei S, hat G einen Gedanken Pauli, und den Vorwurf, welchen die Christen aller Zeiten zuerst dem Judentum vorzuhalten pflegen, gesetzt | 11 genauen Erkenntnis: Griechisch etwa: *Ἀλλὰ καὶ οὗτοι ἐπλανήθησαν ἀπὸ τῆς ἀκριβοῦς ἐπιγνώσεως* (vgl. Athanas. c. gentes 30 init.: *γνῶσις καὶ ἀκριβὴς κατάληψις*); für ܝܕܝܥܘܬܐ hat Cod. ܝܕܥܬܐ | 13 Art ihrer Handlungen

und nicht Gott, indem sie beobachten die Sabbathe und die Neumonde und die ungesäuerten Brote und den großen < Tag > und das Fasten und die Beschneidung und die Reinheit der Speisen, welche (Dinge) sie nicht einmal so, vollkommen beobachten.

XV. Die Christen aber, o König, da sie umhergingen und suchten, haben die Warheit gefunden. Und wie wir aus ihren

---

6 (Sir. 6, 26 f.)

---

ܒܥܒܕܐ ܕܝܢ ܕܦܘܠܚܢܗܘܢ: griechisch können die Worte kaum anders gelautet haben als: *τῷ τρόπῳ τῶν ἔργων* (z. B. 1 Cor. 5, 2; 1 Timoth. 6, 18) oder *τῶν πράξεων* (Röm. 12, 4) *αὐτῶν*, vgl. Ep. ad Diogn. 3, 2: *εἰ δὲ τοῖς προειρημένοις* (d. i. den Heiden) *ὁμοιοτρόπως τὴν θρησκείαν προάγουσιν* etc. Euseb. Praep. ev. VII, 6, 3 init.: *τὸν τῆς θεοσεβείας τρόπον* | S. 392 Z. 13 Dienst: oder hier wie früher *λατρεία* oder vielmehr das Verbum *λατρεύουσι* cf. *λατρεύοντες ἀγγέλοις* Praed. Petri b. Clem. Strom. VI, 5 p. 760 | 1 die Sabbathe etc.: vgl. *τὰ σάββατα καὶ τὰς ἑορτὰς πάσας* Justin. Dial. 18 p. 66 A Otto) | 2 ungesäuerten Brote (ܦܛܝܪܐ) = *τὰ ἄζυμα*, z. B. Matth. 26, 17. Luc. 22, 7 | 2 den großen Tag: Cod. ܘܨܘܡܐ ܪܒܐ d. i. das große Fasten; allein erstens ist die Stellung des großen Fastens vor dem Fasten kaum möglich, nachdem soeben der Autor in aufsteigender Linie sich bewegt, zweitens ist jener Begriff selbst unklar, drittens bietet die Vorlage, welche Arist. hier benutzt hat, deutlich etwas Anderes. In der Praed. Petri a. a. O. lesen wir: *καὶ ἐὰν μὴ σελήνη φανῇ, σάββατον οὐκ ἄγουσι . . οὐδὲ νεομηνίαν ἄγουσιν οὐδὲ ἄζυμα οὐδὲ ἑορτὴν οὐδὲ μεγάλην ἡμέραν.* Dieses fürt zu der einfachen Correktur: ܝܘܡܐ (Tag) für ܨܘܡܐ (Fasten, so schon Zahn, Gesch. des ntl. Kanons II, 823 Anm.), es ist jener Tag gemeint, den die Juden יומא רבא oder blos יומא nannten, vgl. LXX Jes. 1, 13 *ἡμέραν μεγάλην*. Hieran ändert auch der Umstand nichts, daß im späteren Hebräisch צומא רבא in der Tat den Versönungstag bezeichnen kann (s. Levy, Neuhebr. Wörterb. IV, 179, vgl. Chald. Wörterb. 318a). Die Beziehung zur Praed. Petri stellt die Conjektur sicher und die Verschreibung bei S erklärt sich auf das einfachste aus dem folgenden Worte. Es ergibt sich (viertens) so eine schöne Klimax in der Zälung der Feste; vgl. noch Jes. 1, 13. 14 | 4 welche — beobachten 5: griechisch etwa: *ἃ οὐδὲ οὕτως τελείως φυλάττουσιν* (XV, 9), oder *τηροῦσιν.*

XV. § 1. 6 die — gefunden 7: *καὶ οὗτοί εἰσιν οἱ ὑπὲρ πάντα τὰ ἔθνη τῆς γῆς εὑρόντες τὴν ἀλήθειαν* G. Vor diesen Worten hat G die Genealogie der Christen berichtet, vgl. S. 329. | 7 Und wie —

| | |
|---|---|
| Schriften entnommen haben, sind sie der Warheit und der genauen Erkenntnis nahe mehr denn die übrigen Völker, | |
| 2. denn sie erkennen [und glauben an] Gott, den Schöpfer * * [Himmels und der Erde], | 2. *γινώσκουσι γὰρ τὸν θεὸν κτίστην καὶ δημιουργὸν τῶν ἁπάντων,* |

---

Völker 2: om. G, die übrigen „Völker“ hat G übrigens (*ὑπὲρ πάντα τὰ ἔθνη τῆς γῆς*) bereits verwertet s. zu S. 393 Z. 6 | 3 und glauben an: om. G. Da im Vorhergehenden lediglich von der Erkenntnis die Rede ist, so sind die Worte als Zusatz von S zu betrachten, vgl. zu Z. 4 | 4 Schöpfer: *κτίστην καὶ δημιουργόν* G. Diese Worte waren für S bequem übersetzbar: ܒܪܘܝܐ ܘܡܥܒܕܢܐ. Allein die Folgerung, daß also S etwa nur *δημιουργόν* las, wird dennoch vorschnell sein. S hat die Worte dem Beginn des ihm geläufigen Taufsymbols gemäß gestaltet (s. zu Z. 5), daher die Auslassung hier, und Z. 4 die Einschiebung des Glaubens. Es ist das dem Verfaren von S entsprechend (cf. II, 8) und jedenfalls viel warscheinlicher, als daß G etwa vorhandene Anklänge ausschied, vgl. zum Ausdruck: Theophil. ad Autol. II, 34 p. 158 Otto: *τὸν ποιητὴν καὶ δημιουργὸν τῶν ὅλων*; III, 9 init.: *τὸν κτίστην καὶ ποιητὴν καὶ δημιουργὸν τοῦδε τοῦ παντὸς κόσμου;* I, 4 p. 148: *δημιουργὸς δὲ καὶ ποιητής — κτίστης καὶ ποιητὴς τῶν ὅλων*, cf. II, 10 fin.; ebenso *πάντων* (oder *τῶν ὅλων*) *πατὴρ καὶ δημιουργός* bei Justin Ap. I, 8 init. 63 p. 174 B, oder *γεννήτορα τῶν ἁπάντων* Ap. I, 13 fin., cf. Dial. 56 init. 60 p. 210 oder *πατὴρ καὶ θεὸς καὶ κτίστης* Ap. II, 6 init. Athenag. Suppl. 10: *ὁ ποιητὴς καὶ δημιουργὸς κόσμου*, auch 27 cf. noch Ps. Justin Cohort. 22 fin. Euseb. Praep. ev. I, 6, 2: *τὸν κοσμοποιὸν καὶ τῶν ὅλων δημιουργόν* cf. II, 6, 12; VII, 11, 1; auch Maxim. v. Tyr. Dissert. 8, 10: *ὁ θεὸς ὁ τῶν ὄντων πατὴρ καὶ δημιουργός* | 5 Himmels und der Erde: *τῶν ἁπάντων* G. Auch hier hat G das Ursprüngliche nach dem zu Z. 4 Bemerkten. Die morgenländischen Bekenntnisse haben sämmtlich, im Unterschied zu dem altrömischen Symbol, die Bezeichnung Gottes als des Schöpfers (vgl. Caspari, Ungedruckte, unbeachtete und wenig beachtete Quellen zur Gesch. des Taufsymbols III, S. 52 ff.). Dabei wechselt *ἁπάντων* mit *οὐρανοῦ καὶ γῆς* ab. — *Ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς* heißt es im jerusalem. Taufsymbol (Lit. d. Jakobus bei Daniel, Cod. liturg. IV, 99, vgl. Cyrill. v. Jer. Cat. 5, 12; Epiphan. Ancor. 119), creatorem omnium visibilium et invisibilium creaturarum liest das antiochen. Symbol (Cassian. c. Nestorium VI, 3 opp. ed. Petschenig I, 327, so auch das nestorian. Taufbek. bei Caspari I, S. 116), ܠܥܒܘܕܐ ܕܫܡܝܐ ܘܐܪܥܐ heißt es in der syr. Übersetzung des Nicänums (abweichend vom griech. Original, bei Caspari a. a. O. I, S. 101), diese Formel setzt wol auch Aphraates voraus

durch den Alles ist und von dem Alles ist, welcher nicht einen anderen Gott zum Genossen hat, 3. von welchem sie empfangen haben die Gebote, die sie eingezeichnet haben auf ihren Sinn, welche sie beobachten wegen der Hoffnung und Erwartung der zukünftigen Welt.

1 Röm. 11, 36
3 (Jer. 31, 33; Hebr. 8, 10.)

---

(hom. 1 § 15 ed. Wright p. ܒܒ, vielleicht ist auch Ephräm c. scrutat. serm. 3, opp. VI, 198 A vergleichbar). Es ist somit gewiß warscheinlich, daß die von S. angewandte Formel die dem Übersetzer geläufige war. Wie Arist. sich nach dem echten Text bei G, haben sich auch Justin und Theophilus ausgedrückt (außer den soeben zu S. 394 Z. 4 citirten Stellen Ap. I, 26 p. 82; 13 init.; 58 init.; Dial. 7 p. 32 oben). Genau so wie bei Arist. heißt es in den apost. Const. VII, 41: *κτίστην καὶ δημιουργὸν τῶν ἁπάντων*. Indessen wird man sich durch diesen zufälligen Gleichklang, angesichts der aus der apologetischen Litteratur mitgeteilten Parallelen, an der Ursprünglichkeit des von G überlieferten Textes nicht beirren lassen dürfen. | 1 durch den — hat 2: *ἐν υἱῷ μονογενεῖ καὶ πνεύματι ἁγίῳ καὶ ἄλλον θεὸν πλὴν τούτου οὐ σέβονται* G. Die trinitarische Formulirung gehört natürlich G an. Arist. hat die Einheit Gottes auf das schroffste betont, er ist der Anschuldigung, welche Justin. Ap. I, 13 fin. erwänt, aus dem Wege gegangen, G hat zu Gunsten der Trinität seine Worte umgeformt. Arist. schrieb wol: *δι' οὗ τὰ πάντα καὶ ἐξ οὗ τὰ πάντα, ὃς ἄλλον* (cf. G) *θεὸν οὐκ ἔχει ἑταῖρον*. Vergleicht man den Text der Pesch. mit unserer Stelle, so kann man auf den Gedanken kommen, daß ܒܗ durch *εἰς ὅν* zu übersetzen ist (vgl. Col. 1, 16). Dawider spricht aber entschieden die Stellung des Wortes bei S; sollte jenes die Bedeutung sein, so mußte ܒܗ an zweiter Stelle stehen, wie in der Pesch. ܒ wird hier ursprünglichem *διά* entsprechen, vgl. S. 324 Z. 6. Das *ἐν* von G ist dawider nicht anzurufen, da G dem Gedanken eine ganz andere Wendung gegeben hat. Auch hier ist S vom Text der Pesch. unabhängig. Vgl. noch S. 214 Anm. 1.

§ 3. 2 von — Welt 5: *ἔχουσι τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐν ταῖς καρδίαις κεχαραγμένας καὶ ταύτας φυλάττουσι προσδοκῶντες ἀνάστασιν νεκρῶν καὶ ζωὴν τοῦ μέλλοντος αἰῶνος* G. Der Gedanke, daß Christus der neue Gesetzgeber und das Christentum das neue Gesetz ist, ist dem 2. Jarh. so geläufig, daß es auffällt, die Gebote des Christentums hier auf den einen Gott zurückgefürt zu sehen. Man kann einen Augenblick schwanken, ob nicht

4. Deswegen treiben sie nicht Ehebruch und huren nicht und geben nicht falsches Zeugnis ab und reißen nicht ein Depositum an sich, und nicht gelüstet sie nach dem, was ihnen nicht gehört; sie eren Vater und Mutter und denen, welche ihnen nahe sind,

4. * * *οὐ μοιχεύουσιν, οὐ πορνεύουσιν, οὐ ψευδομαρτυροῦσιν* * * *

*οὐκ ἐπιθυμοῦσι τὰ ἀλλότρια· τιμῶσι πατέρα καὶ μητέρα, καὶ τοὺς πλησίον* [*φιλοῦσι*], * * *

---

das „nicht“ (Z. 1) zu streichen ist, als Zutat von S, indem S etwa an der Erwänung eines *ἄλλος θεός* Anstoß genommen hätte. Aber die Parallele bei G wie der Zusammenhang verwehrt dieses. S ist also hierin ursprünglich, vgl. zum Gedanken § 9. Ebenso wird „empfangen haben“ der Tendenz auf Kürzung bei G zum Opfer gefallen sein. Für „eingezeichnet haben“ wird, nach der Gewonheit von G den Wortlaut der Vorlage auch bei veränderter Verbindung beizubehalten, *ἔχουσι — κεχαρ.* etc. ursprünglich sein. Der Singular „Sinn“ Z. 4 ist fraglos echt; indem G den Plural für passender hielt, setzte er für *νοῦς: καρδία.* „Wegen der Hoffnung“ etc. Z. 4 hat G von sich aus die *ἀνάστασις νεκρῶν* eingeschoben. Vielleicht lautete der Urtext folgendermaßen: *ἀφ' οὗ ἔλαβον τὰς ἐντολάς, ἅς ἐν τῷ νοῒ κεχαραγμένας ἔχουσι, τηροῦντες αὐτὰς διὰ* (oder *κατά*, vgl. Thesaur. syr. 2887) *τὴν ἐλπίδα καὶ προσδοκίαν τοῦ μέλλοντος αἰῶνος.*

§ 4. 1 deswegen: om. G | 2. 3 und: om. G, das Wort wird wol nur Zutat von S sein | 4 und reißen etc.: om. G, der Terminus technicus für das Depositum im attischen Recht ist *παρακαταθήκη.* Die Weigerung, ein Depositum herauszugeben: heißt: *ἀποστερῆσαι παρακαταθήκην* (vgl. Meier-Schoemann, Der attische Proceß, 2. Aufl., II, S. 701). Vielleicht stand dieser Terminus im griechischen Original, oder *παραθήκη*, so Hippol. Refut. IX, 12 p. 452, 1; 454, 23. Diesen Zug verstand G nicht, vgl. aber Plin. Ep, X, 96, 7: ne depositum appellati abnegarent; cf. Sibyll. II, v. 278: *πίστεις τε ἀπηρνήσαντο λαβόντες.* Tertull. Apol. 46 Oehler I, 284; auch Clem. Quis div. salv. 42; Hippolyt. Refut. IX, 12, vgl. auch hinsichtlich der Verächtlichkeit dieses Verbrechens für den Griechen Meier und Schoemann a. a. O. II, S. 702. | 7 was ihnen nicht gehört: (ܕܠܐ ܕܝܠܗܘܢ) *τὰ ἀλλότρια* G, natürlich echt; charakteristisch für die Weise des Übersetzers | 9 nahe sind (ܠܐܝܠܝܢ ܕܩܪ̈ܝܒܝܢ ܠܗܘܢ): *τοὺς πλησίον* G, richtig; ܩܪܝܒܐ ist das solenne Wort für *ὁ πλησίον* (Beispiele bei Schaaf, Lexicon syr. p. 519). Anders darf daher auch hier nicht erklärt werden (Harris: neighbours) |

| | |
|---|---|
| erweisen sie Gutes, und wenn sie Richter sind, so richten sie in Gerechtigkeit. | δίκαια κρίνουσιν. |

5. Und die Götzen nach dem Bilde der Menschen beten sie nicht

| | |
|---|---|
| an, und etwas, was sie nicht wollen, daß es ihnen andere tun, tun sie nicht jemand an, | * * ὅσα οὐ θέλουσιν αὐτοῖς γίνεσθαι, ἑτέρῳ οὐ ποιοῦσι, |

und von der Speise der Götzenopfer essen sie nicht, denn sie sind rein

| | |
|---|---|
| und die, welche sie bedrücken, trösten sie und machen sie zu ihren Freunden, und ihren Feinden * * tun sie Gutes. | καὶ τοὺς ἀδικοῦντας αὐτοὺς παρακαλοῦσι καὶ προσφιλεῖς αὐτοὺς ἑαυτοῖς ποιοῦσι, τοὺς ἐχθροὺς εὐεργετεῖν σπουδάζουσι. |

6. Und ihre Weiber sind rein, o König, wie Jungfrauen und ihre Töchter sanftmütig und ihre Männer

6 [Act. 15, 29.]
9 Act. 15, 29.

1 erweisen sie Gutes (ܡܛܐܒܝܢ): φιλοῦσι G, es ist doch warscheinlicher daß S das Ursprüngliche bewart hat, also ἀγαθοποιοῦσι (vgl. Luc. 6, 33. 35 Pesch.), oder εὐεργετοῦσι (§ 5 fin.) da es nahe lag, diesen speciellen Zug durch die allgemeine Nächstenliebe zu ersetzen; darnach ist das auf S. 197 Gesagte zu berichtigen. | 1 und wenn — sind: om. G, für G war dieses eine belanglose Einschränkung; vgl. S. 298ff. | 3 in Gerechtigkeit: δίκαια G, von S frei übersetzt.

§ 5. 4 Und die — an 6: om. G wie Z. 9 | 6 und: om. G | 9 und — rein: om: G wie Z. 2. 4 | 11 καὶ mit P | 11 bedrücken (ܡܐܠܨܝܢ = λυπεῖται Röm. 14, 15. Eph. 4, 30; ἀδημονῶν Phil. 2, 26): ἀδικοῦντες G, wird echt sein | 12 trösten S: ist schwerlich richtige Wiedergabe von παρακαλεῖν. Dieses wird vielmehr im Sinn von Justin Ap. I, 14 (καὶ τοὺς ἀδίκως μισοῦντας πείθειν πειρώμενοι) gemeint sein | 11 und: om. G | 14 tun sie Gutes: σπουδάζουσι add. G, das Wort ist echt, weil G keinen Anlaß hatte, es zuzusetzen, wohl aber S es für unnütz halten mochte.

§ 6. 16 Und — sanftmütig 17: πραεῖς εἰσι καὶ ἐπιεικεῖς G. G. hat die Besprechung der einzelnen Lebensstände in eins zusammengezogen, er redet nicht von Weibern, Jungfrauen und Männern. „Rein" von den Weibern ließ er fort, da es sofort bei den Männern wieder-

enthalten sich von allem ungesetzlichen Beischlaf und von aller Unreinigkeit,

*ἀπὸ πάσης συνουσίας ἀνόμου καὶ ἀπὸ πάσης ἀκαθαρσίας ἐγκρατεύονται,*

wegen der Hoffnung der zukünftigen Vergeltung, die bevorsteht in der andern Welt. Die Knechte aber und Mägde oder die Kinder, wenn einzelne von ihnen (welche) haben, unterweisen sie, daß sie Christen werden, wegen der Liebe, die sie zu ihnen haben. Und wenn sie es geworden sind, nennen sie sie Brüder one Unterschied.

7. Die fremden Götter beten sie nicht an und in aller Demut und Güte wandeln sie und Lüge wird nicht bei ihnen gefunden. Und sie lieben einander und von den Witwen wenden sie nicht ab ihre Aufmerksamkeit

*χήραν οὐχ ὑπερορῶσιν,*

und die Waise befreien sie von dem, der sie vergewaltigt, und der, welcher hat, gibt dem, der nicht hat, one Neid, und wenn sie einen Fremdling sehen, so bringen sie ihn in ihre Wonungen und freuen sich über

*ὁ ἔχων τῷ μὴ ἔχοντι ἀνεπιφθόνως ἐπιχορηγεῖ, ξένον ἐὰν ἴδωσιν, ὑπὸ στέγην εἰσάγουσι καὶ χαίρουσιν ἐπ' αὐτῷ ὡς ἐπὶ ἀδελφῷ ἀληθινῷ, οὐ γὰρ*

10 Col. 3, 12.

kehrt, von der Charakteristik der Jungfrauen blieb *πραεῖς*, wozu er nach 2 Cor. 10, 1 (*τῆς πραΰτητος καὶ ἐπιεικείας*) *ἐπιεικεῖς* fügte | 1—3 echt bei G, aber von G nicht nur auf Männer bezogen, vgl. zu S. 397 Z. 16f. | wegen — Welt 5: om. G | 5 Die Knechte — Unterschied 9: om. G, als zu speziell und für seine Zeit wertlos; zur Sache S. 300 f. | 7 die sie zu ihnen haben: ܕܐܝܬ ܠܗܘܢ kann auch heißen: die Liebe, welche bei ihnen ist (wie Z. 11), hier so wie oben zu übersetzen, vgl. S. 400, 5; Pesch. 1 Joh. 4, 16. Act. 25, 11.

§ 7. 10 Die — gefunden 12: om. G, weil im Früheren bereits erwänt | 11 Demut und Güte: nach Col. 3, 12 wol gleich *ταπεινοφροσύνη* und *χρηστότης* | 12 und — und: om. G | 13 den Witwen: *χήραν* G, kaum echt, da die Waise gleich darauf auch im Sing. steht | 14 Aufmerksamkeit, wörtlich visum suum (ܚܙܘܗܘܢ) non avertunt, daher G echt, zum Ausdruck vgl. Ap. Kirchenordnung 22: *μήτε πένητα ὑπεροπτεύοντες.* | 14 und — vergewaltigt 15: *ὀρφανὸν οὐ λυποῦσι* G | 16 und: om. G | 17 und: om G | 20 Wonungen: *στέγην* G, der Sing. wird ursprünglich sein |

ihn wie über einen waren Bruder, denn nicht nennen sie Brüder, die es im Leibe sind, sondern Brüder, die es im Geist und in Gott sind.

κατὰ σάρκα ἀδελφοὺς ἑαυτοὺς καλοῦσιν, ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα * *.

8. So oft aber einer von ihren Armen von der Welt geht und ihn irgend einer von ihnen sieht, so nimmt er sich nach Kräften seines Begräbnisses an. Und wenn sie hören, daß einer von ihnen gefangen ist oder bedrückt wegen des Namens ihres Messias, so nehmen sie sich alle seiner Notdurft an, und wenn es möglich ist, daß er befreit werde, so befreien sie ihn.

9. Und wenn bei ihnen jemand ist, der bedürftig oder arm ist, und sie nicht überflüssigen Bedarf haben, so fasten sie zwei oder drei Tage, damit sie den Armen erfüllen den Bedarf ihrer Narung.

[Und] die Gebote ihres Messias beobachten sie mit großem

τὰ γὰρ προστάγματα [αὐτοῦ] ἀσφαλῶς φυλάττουσιν, [ὁσίως

---

2 denn — sind 5: der Unterschied in der Construction bei S und G begreift sich aus der Freiheit, die sich der Übersetzer nahm | 3 Leibe: σάρκα G. Letzteres echt, σάρξ = ܦܓܪ z. B. Mtth. 26, 41; Joh. 6,51 ff. 3 πνεῦμα: so ist nach $V_{21}$ mit Boissonade und S zu lesen, Hss.: ψυχήν, so Robinson | 5 und in Gott sind: om. G. G ließ die Worte, als den Gegensatz störend, fort.

§ 8. 6 So oft — ihn 12: om. G, zur Sache S. 301. Zum Ausdruck Z. 6 vgl. 2 Clem. 8, 3. Apoc. Petr. 5: τῶν δικαίων τῶν ἐξελθόντων ἀπὸ τοῦ κόσμου.

§ 9. 13 Und — Narung 16: om. G. Die Stelle von Z. 6—16 ist bei G durch den bei S nicht vorhandenen Satz: ἕτοιμοί εἰσιν ὑπὲρ Χριστοῦ τὰς ψυχὰς αὐτῶν προέσθαι ersetzt. Das ist ein schwacher Versuch, die Bereitschaft der Christen zu Mühsal und Leiden in Kürze auszudrücken, vgl. zur Sache die Stellen S. 219 | 17 Und: τὰ γὰρ G. Da der Zusammenhang bei G das γάρ nicht erforderte, so wird es ursprünglich sein. S brauchte „und" weil ein relativ Neues hier zu beginnen schien | 17 ihres Messias: αὐτοῦ G. vgl. zu Z. 13. Das Original bot sicher nur τοῦ Χριστοῦ, da für Arist. wie für den Kaiser das Wort nur Name war und derselbe ja schon früher angefürt wurde; S hat den Artikel so übersetzen wollen, vgl. S. 400 Z. 2 ihr Gott = ὁ θεός | 18 mit großemEifer; ἀσφαλῶς G. Hier hat G wieder das Ursprüngliche aufbewart. |

Eifer, gerecht und ehrbar leben *καὶ δικαίως*] *ζῶντες, καθὼς κύ-*
ܒܗ sie, wie es ihnen der Herr ihr *ριος ὁ θεὸς αὐτοῖς προσέτα-*
Gott befohlen hat. *ξεν.*

10. An allen Morgen und zu allen Stunden, im Hinblick auf die Woltaten Gottes gegen sie, loben und preisen sie ihn, und in Betreff ihrer Speise *εὐχαριστοῦντες αὐτῷ* [*κατὰ πᾶ-* und in Betreff ihres Trankes *σαν ὥραν*] *ἐν παντὶ βρώματι* danken sie ihm. *καὶ ποτῷ.*

11. Und wenn ein Gerechter unter ihnen aus dieser Welt geht, so freuen sie sich und danken Gott und geleiten seinen Leichnam, als wenn er von einem Orte zu einem andern reist. Und wenn einem von ihnen ein Kind geboren wird, so loben sie Gott, und wenn es sich wiederum ereignet und es in seiner Kindheit stirbt, so loben sie Gott gewaltiglich, weil es durchschritten hat die Welt one Sünden. Und wenn wiederum sie sehen, daß einer von ihnen gestorben ist in seiner Gottlosigkeit oder in seinen Sünden, so weinen sie über diesen bitterlich und seufzen, als über einen, der im Begriff ist zur Strafe zu gehen.

1 Tit. 2, 12.

1 gerecht und ehrbar: *ὁσίως καὶ δικαίως* G. S und G gehen hier auseinander einmal in der Stellung der Wörter, dann aber im Wort „ehrbar". ܢܟܦܐܝܬ ist *σωφρόνως, σεμνόν*. An einen Fehler des Übersetzers zu denken, geht nicht wol an (cf. XVII, 2 fin.); die Stelle lehnt sich an an Tit. 2, 12, wo aber die Begriffe in umgekehrter Reihenfolge stehen und in der Pesch. die Substantiva mit ܒ angewandt werden. Dann ist anzunehmen, daß G für *σωφρόνως*: *ὁσίως* für passender hielt und die Begriffe wie 1 Thess. 2, 10 ordnete. Arist. schrieb: *δικαίως καὶ σωφρόνως* | 2 ihr: vgl. zu S. 399 Z. 17.

§ 10. 4. 5: om. G | 8 danken: Particip bei G, das sehr wol ursprünglich sein kann, eine Verbindung wie Eph. 5, 19, wo *εὐχαριστοῦντες* dem *ψάλλοντες* untergeordnet ist, wie vorher *ᾄδοντες* dem *λαλοῦντες* | 6 *κατὰ πᾶσαν ὥραν*: von G hinzugefügt, weil er 4. 5 hat ausfallen lassen | 6 in Betreff ihrer: *ἐν παντί* G, vermutlich von G zugefügt, das Original wird nur den Artikel gehabt haben | 7 *ποτῷ*: *πόματι* M cf. Hebr. 9, 10 | 8 danken : Beispiele zu ܡܘܕܝܢ ܠܛܝܒܘܬܗ s. Thes. syr. 1417 | 8 nach *ποτῷ* fügt G hinzu : *καὶ τοῖς λοιποῖς ἀγαθοῖς*, wegen der Auslassung Z. 5.

§ 11. 11 — 15: om. G vergl. S. 302 | 15 Und — gehen 19: om. G.

12. Dieses ist die Satzung des Gesetzes der Christen, o König, und ihre Sitten.

XVI. Als solche, die Gott kennen, bitten sie von ihm Bitten, welche ihm anstehen zu geben und ihnen zu empfangen. Und so vollenden sie die Zeit ihres Lebens. Und weil sie erkennen die Woltaten Gottes gegen sich, siehe, so gehen ihretwegen fort die Schönheiten, welche in der Welt sind. Und warhaftig gehören sie zu denen, welche die Warheit gefunden haben, indem sie umherzogen und sie suchten. Und daraus, was wir erkannt haben, haben wir eingesehen, daß diese allein der Erkenntnis der Warheit nahe sind.

2. Die guten Werke aber, die sie tun, rufen sie nicht aus

---

§ 12: om G | 1 Satzung des Gesetzes (ܦܘܩܕܢܝ̈ ܢܡܘܣܗܘܢ) = ἡ ἐντολὴ τοῦ νόμου αὐτῶν vgl. Eph. 2, 15: τὸν νόμον τῶν ἐντολῶν = ܢܡܘܣܐ ܕܦܘܩܕܢ̈ܐ.

XVI. § 1. 3 Als — sind 7: om. G | 6 gehen ihretwegen fort (ܡܛܠܬܗܘܢ ܪܕܝܢ). Das Verbum ܪܕܐ heißt strömen (so p. 7, 1 ed. Harris), schiffen, laufen (p. 8, 9), gehen, reisen, erziehen, züchtigen (s. Schaaf, Lex. Syr. p. 535). Hier ist eine andere Übersetzung, als die, hinströmen, hingehen, nicht möglich. „Schönheiten" (ܫܦܝܪ̈ܬܐ) ist fraglos Übersetzung von τὰ καλά, wodurch bekanntlich nicht nur das Schöne, sondern auch das Gute im Sinne des Rechten (2 Kor. 8, 21; Gal. 4, 18 nur in Pesch.; 1 Joh. 3, 22), wie auch im Sinne des Angenehmen und Nützlichen bezeichnet wird. Die erste Bedeutung gäbe einen zu beschränkten Sinn, die zweite ist durch den Zusammenhang ausgeschlossen, denn das Gute geschieht durch die Christen und nicht wegen derselben, und dazu kommt, daß S von den in der Welt vorhandenen, nicht aber von den auf dem Schauplatz der Welt sich abspielenden Schönheiten redet. Es wird daher die dritte Bedeutung zu wälen sein (z. B. Justin Ap. II, 11 p. 230 E): alles Gute und Schöne in der Welt dauert fort um der Christen willen. Griechisch wird die Stelle gelautet haben: Καὶ δι' αὐτοὺς τὰ ἐν τῷ κόσμῳ καλὰ χωρεῖ. Χωρεῖν in diesem Sinne z. B. Joh. 8, 37. Der Gedanke, ob etwa im Original δι' αὐτῶν stand und S das mit δι' αὐτούς verwechselte, scheitert daran, daß dann τὰ καλὰ χωρεῖ ἐν τῷ κόσμῳ oder änlich hätte gesagt werden müssen. Dieses ist aber ausgeschlossen durch den Wortlaut von S (ܫܦܝܪ̈ܬܐ ܕܐܝܬ ܒܥܠܡܐ). | 7 und — 11: Ὄντως οὖν αὕτη ἐστὶν ἡ ὁδὸς τῆς ἀληθείας, ἥτις τοὺς ὁδεύοντας αὐτὴν εἰς τὴν

in die Oren der Vielen, und sie tragen Sorge, daß nicht jemand sie bemerke und verbergen ihre Gabe wie jemand, der einen ܦܒ Schatz findet und ihn verbirgt. Und sie bemühen sich, daß sie gerecht werden als solche, die erwarten, daß sie ihren Messias sehen und von ihm empfangen werden die Verheissungen, die bei ihnen sind, in großer Herrlichkeit.

3. Ihre Worte aber und ihre Gebote, o König, und die Herrlichkeit ihres Dienstes und die Erwartung des Lones ihrer Vergeltung gemäß der Betätigung jedes einzelnen von ihnen, welchen sie erwarten in der anderen Welt: vermagst du aus ihren Schriften kennen zu lernen. 4. Uns genügt es aber, daß wir in Kürze Eurer Majestät Mitteilung gemacht haben in Betreff des Wandels und der Warheit der Christen, denn, warlich, groß und wunderbar ist ihre Lehre für den, welcher sie

3 Mtth. 13, 44.

---

*αἰώνιον χειραγωγεῖ βασιλείαν, τὴν ἐπηγγελμένην παρὰ Χριστοῦ ἐν τῇ μελλούσῃ ζωῇ* G. Auch hier gibt, wie auf den ersten Blick deutlich ist, G eine sehr freie Umschreibung der ursprünglichen Gedanken bei S. Daß die Christen die Warheit haben, nachdem sie gegangen sie zu suchen, hat G beibehalten, und dem dann den specifisch christlich ausgedrückten Gedanken — Arist. meidet derartiges — von dem Ziel jener Wanderung zugesetzt (vgl. übrigens dazu S. 402, 5 f.); die Echtheit von S. 401 Z. 9—11 geht auch aus dem Vergleich mit II, 1 fin.; III, 1 bes. XV, 1 init. hervor.

§ 2. S. 401, 12 — S. 402, 6: om. G.

§ 3. 7 — 11: om. G. | 7 Lones ihrer Vergeltung (ܐܓܪܐ ܕܦܘܪܥܢܗܘܢ): ist vielleicht Übersetzung von *μισθαποδοσία*, welches Hebr. 11, 26 durch ܦܘܪܥܢ ܐܓܪܐ wiedergegeben ist | 11 kennen etc.: ܕܬܕܥ, wofür Cod. ܕܢܕܥ bietet.

§ 4. 11—403, 2: om. G. Einen Anklang an Z. 14 — S. 403, 2 bieten die etwas später bei G folgenden Worte: *Καλῶς οὖν συνῆκεν ὁ υἱός σου καὶ δικαίως ἐδιδάχθη τοῦ λατρεύειν ζῶντι θεῷ καὶ σωθῆναι εἰς τὸν μέλλοντα ἐπέρχεσθαι αἰῶνα· μεγάλα γὰρ καὶ θαυμαστὰ τὰ ὑπὸ τῶν χριστιανῶν λεγόμενα καὶ πραττόμενα.* | 12 Majestät ܠܡܠܟܘܬܟܘܢ vgl. Thes. syr. 2143, entsprach gewiß einfachem *ὦ βασιλεῦ* im Original |

erwägen und verstehen will, und warlich ist ein neues dieses Volk und eine göttliche Mischung ist in ihm.

5. So nehmet nun ihre Schriften und leset in ihnen und, siehe, ihr werdet finden, daß ich nicht von mir aus dieses vorgebracht oder als ihr Anwalt dieses gesagt habe, sondern, da ich es in ihren Schriften gelesen habe, so habe ich fest diese Dinge geglaubt und auch die zukünftigen. Und deshalb war ich genötigt, die Warheit denjenigen kundzutun, welche Neigung zu ihr haben und die zukünftige Welt suchen.

---

2 eine göttliche Mischung — ihm: so die wörtliche Übersetzung des syr. Textes. ܡܙܝܓܘܬܐ ist = temperatio, also etwa *κέρασμα*, *κρᾶμα*, *σύμμιγμα*, *σύγκραμα*. Dann lauteten die Worte griechisch etwa: *καὶ θεῖον κέρασμα ἐν αὐτῷ*. Dann wäre *κερ.* im Sinn von Beimischung zu verstehen, wie Ps. 75, 9 LXX. Iren. adv. haer. V, 1, 3 (non recipientes deum ad commixtionem suam) und wol auch Justin. Ap. I, 65 p. 178 D (vgl. Zahn, Brot und Wein im Abendmahl der alten Kirche 1892, S. 14 Anm. 1) Bei der bestimmten Begränzung, welche *κέρασμα* etc. zu eignen pflegt. (vgl. z. B. die Bildrede bei Iren. a. a O.), kann man sich eines gewissen Zweifels hinsichtlich dieser Textgestalt nicht entschlagen. Vielleicht hatte der Text ܡܙܝܓܬܐ also das Femin. des passiven Partic. Peal von ܡܙܓ; da nun der Regel nach das Prädikat nicht im Stat. emphaticus, sondern im St. absol. stehen muß (z. B. Nöldeke, Syr Gramm. § 204), so wäre die Entstehung unserer Form als Korrektur jenes durch Flüchtigkeit entstandenen Fehlers wol begreiflich. Dieselbe Hand schob dann das ܐܝܬ ein. Oder aber das versehentlich hinter ܐܠܗܝܬܐ hereingekommene ܐܝܬ wurde die Veranlassung, das Particip in ein Substantiv zu verwanden. Vorausgesetzt die Richtigkeit dieser Vermutungen, ist zu übersetzen: *καὶ θεῖον συνεμίγη* (oder *ἀνεκράθη*, so Ignat. Ephes. 5, *συνεκράθη*) *αὐτῷ*. Das wäre ein klarer und gut griechisch ausgedrückter Gedanke, wie etwa Hebr. 4, 2: *ὁ λόγος . . . μὴ συγκεκερασμένος* (so ist mit ℵ Iren. Vulg. Syr. Aeth. Arm. zu lesen) . . *τοῖς ἀκούσασι*, Stobaeus, Florileg. 45, 8: *λόγου δύναμις ἤθει χρηστῷ συγκεκραμένη* oder Herod. VII, 203: *εἶναι . . . οὐδένα, τῷ κακὸν . . . οὐ συνεμίχθη*. Vgl. zur Sache Ignat. ad Smyrn. 3, 2: *κραθέντες τῇ σαρκὶ αὐτοῦ καὶ τῷ πνεύματι*, vgl. Ephes. 5 und Lightfoot z. d. St. Iren. III, 19, 1: commixti verbo dei patris. Orig. c. Cels. VIII, 75: *ἀνακραθῶσι τῷ τοῦ θεοῦ λόγῳ*.

§ 5. 3—9: *καὶ ἵνα γνῷς, βασιλεῦ, ὅτι οὐκ ἀπ' ἐμαυτοῦ ταῦτα*

6. Und nicht ist es mir zweifelhaft, daß (nicht) wegen des Flehens der Christen die Welt besteht.

| | |
|---|---|
| Die übrigen Völker aber irren, | *Τὰ δὲ λοιπὰ ἔθνη πλανῶνται* |
| und füren in die Irre, | *καὶ πλανῶσιν* [*ἑαυτούς*], |

3. 4 2 Tim. 3, 13.

---

*λέγω, ταῖς γραφαῖς ἐγκύψας τῶν χριστιανῶν εὑρήσεις οὐδὲν ἔξω τῆς ἀληθείας με λέγειν* G. Es ist klar, daß G nur Einiges von den Gedanken des Originals brauchen konnte. Die Berufung auf die Schriften behielt er bei, aber, indem er den schweren Ernst der Situation nicht mehr empfand, fiel jene Betonung der Objektivität und der subjektiven Überzeugung (Z. 5 — 7) aus. Und Z. 7 – 9 gar paßten garnicht in die Situation des Romans. Beibehalten hat G nur eine Anzal von Wörtern. Auch *ἐγκύπτειν* wird dem Original entstammen. Es hat wol für lesen Z. 6 gestanden, S gab es ungenau durch „lesen“ wieder, wie Pesch. *παρακύψας* (Jac. 1, 25) durch: qui vidit; vgl. zum Ausdruck S. 220 | S. 403 Z. 3 nehmet: den Singular mit Hinzufügung von *βασιλεῦ* G. Auch dieses ist eine der Lage der Dinge im Roman entsprechende Veränderung. Nicht nur den Kaiser, aber auch nicht ihn und einen Mitregenten redet Arist. an, sondern überhaupt seine heidnischen Leser (wie II, 7), vgl. z. B. Justin, Ap. I, 1 mit dem Anfang des Anhanges zu diesem Buch, der sog. 2. Apol. 1 init., wie denn auch in Ap. I „ihr“ keinesweges ausschließlich den Kaisern gilt, z. B. c. 27 fin. | S. 403 Z. 5 ihr Anwalt, ܣܢܐܓܪܗܘܢ = *συνήγορος* | 5 da: ܐܡܪ ܗܟܝ ܕ = quoniam (Thes. syr. col. 146), vgl. S. 303 | S. 403 Z. 6 fest geglaubt, ܐܦܣܬ, das Verb. ist Röm. 4, 21 = *πληροφορηθείς* und Hebr. 11, 11 = *ἡγήσατο*.

§ 6. 1 — besteht 2: om. G, vielleicht mit inbegriffen in die S. 402 z. Z. 11 ff. mitgeteilten Worte von G: *θαυμαστὰ τὰ ὑπὸ τῶν χριστιανῶν . . . πραττόμενα* | 1 nicht: ist pleonastisch, indem die im Griech. dem Ausdruck des Zweifels folgende Negation beibehalten wurde | 2 Flehens (ܒܥܘܬܗܘܢ): das Wort bezeichnet zwar auch die Intercession (so Harris), die gewönliche Bedeutung ist aber die im Text gegebene (= *προσευχή* Ps. 141, 2; Daniel 9, 3. 17. 20; *ἱκετηρία* Hebr. 5, 7; Iob 40, 22). Dieselbe genügt vollkommen in dem Zusammenhang. | 2 Welt: ܠܥܠܡܐ = *οἰκουμένη* | 4 füren in die Irre: *πλανῶσιν ἑαυτούς* G. Der Anklang an 2 Timoth. 3, 13, wo Pesch. die Reihenfolge der Wörter umgekehrt hat, also genau so wie S (und auch G, vgl. hiezu S. 204) liest, könnte zu der Vermutung füren, daß S *ἑαυτούς* fortließ, dieses also ursprünglich ist (cf. 1 Joh. 1, 8, wo Pesch. aber ܢܦܫܢ

indem sie sich hinwälzen vor die Elemente der Welt, da nicht will die Anschauung ihres Sinnes, daß sie an ihnen vorübergehe, und tappen wie in Finsternis, weil sie die Warheit nicht erkennen wollen,

und wie Trunkene schwanken sie und stoßen einander und fallen. [προσήσσονται ἑαυτοῖς ὡς μεθύοντες].

XVII. 1. Soweit, König, habe ich geredet, [Ἕως ὧδε ὁ [πρὸς σέ] μου λόγος, βασιλεῦ.]

denn hinsichtlich des Restes finden sich, wie oben gesagt wurde, ܝܒ in ihren anderen Schriften Worte, die zu schwer sind, sie zu sagen, auch daß sie ein Mensch wiederhole, welche nicht nur gesagt, sondern auch geschehen sind.

2. Die Griechen aber, o König, weil sie schmähliche Dinge tun in Schlafen mit Männern und mit der Mutter und Schwester

---

hinzufügt), wenn nicht das bei G sofort folgende (s. S. 405 Z. 5) ἑαυτοῖς es warscheinlich machte, daß G ἑαυτούς hinzusetzte, bei πλανῶσι schien ein Objekt zu fehlen, es wurde daher bequem aus dem Folgenden ergänzt. | 1—4: om. G. | 1 Das Bild vom „hinwälzen" findet sich übrigens auch, wie schon Harris bemerkt hat (p. 63f.), in Pseudomelitos Apologie c. 11, bei Otto, Corp. apol. IX, 510 l, 3, vgl. noch c. 9 p. 507—508 und c. 3 fin. s. oben S. 237. 304. | 2 Anschauung etc. ܚܝܪܐ = aspectus, conspectus, visio, affectus s. Thes. syr. 1229), dem Sinn nach gleich unserem: Sinnesrichtung | 5—7: die griech. Worte bieten schwerlich die ursprüngliche Construction dar, übrigens liest P: προσρήσσοντες | 5 schwanken: om. G | 7 fallen: om. G.

XVII. § 1. 8: die Worte bei G sind sicherlich echt, nur πρός σε ist Zusatz, den G machte, weil er den folgenden Gedanken, daß Ar. eben nur einen Teil der christlichen Warheit geboten hat, unterschlug. S sagt: über seine Worte hinaus gibt es christliche Warheiten, G meint: soweit die Rede an den König | 9 βασιλεῦ: ὁ ὑπὸ τῆς ἀληθείας ἐν τῷ νοΐ μου ὑπαγορευθείς add. G. | 10—13: om. G | 10 finden: Cod. ܡܫܬܟܚܝܢ, also Masc. für das richtige ܡܫܬܟܚܢ | 13 wörtlich: die nicht nur ein Sagen gesagt, sondern auch ein Geschehen geschehen sind, vgl. zu S. 352 Z. 15 | 13 Cod. ܡܬܡܠܠܘ (so Harris) für ܡܬܡܠܠܘ.

und Tochter, wenden das [Lächerliche] < Grauenvolle > ihrer Unsauberkeit auf die Christen. Die Christen aber sind gerecht und heilig, und die Warheit ist vor ihre Augen gestellt, 3. und ihr Geist ist geduldig. Und deshalb, indem sie ihren Irrtum erkennen, und von ihnen mishandelt werden, ertragen und erdulden sie sie, und mehr noch, sie erbarmen sich über sie als über Menschen, die der Erkenntnis ermangeln und sie bringen um ihretwillen Gebet dar, auf daß sie sich von ihrem Irrtum bekehren.

4. Wenn aber es geschieht und einer von ihnen sich bekehrt hat, so ist er beschämt vor den Christen wegen der Taten, welche von ihm getan wurden, und er lobt Gott, indem er sagt: in Unwissenheit habe ich dieses getan. Und er reinigt sein Herz und seine Sünden werden ihm vergeben, weil er in Unwissenheit sie getan hat in der früheren Zeit, da er

5 1 Petr. 2, 20.
15 1 Tim. 1, 13.

---

§ 2. S. 405, 14 — gestellt S. 406, 3: om G | 1 Lächerliche: für ܓܘܚܟܐ ist vielleicht, nach Harris Vermutung (p. 64), zu lesen: ܓܘܢܚܐ (res horrenda, stupenda) wie die Versio Harklensis auch 2 Petr. 2, 18 (= ὑπέρογκα), wo Pesch. ܓܘܚܟܐ hat, liest, cf. Jud. 16 ܓܘܚܟܬ̈ܐ Pesch.; indessen ist das nicht sicher, da es Sache des Geschmackes ist, ob man etwas für lächerlich hält oder nicht (vgl. auch VIII, 5 init.). Das unzüchtige Treiben der hellenischen Götter sah Athanasius z. B. für einen Gegenstand zum Lachen an (c. gentes. 12), dagegen war der „Dialog zwischen Jason und Papiscus" dem Celsus nicht des Lachens, sondern des Mitleides und Hasses wert (Orig. c. Cels. IV, 52). | 1 wenden: dem Sinn nach dasselbe wie unser: schieben | 2 gerecht und heilig, cf. S. 400 Z. 1.

§ 3. 3 und — bekehren 9: om. G | 5 mishandelt — erdulden: vielleicht griech.: *καὶ κολαφιζόμενοι ὑπ' αὐτῶν βαστάζουσι* (cf. Apoc. 2, 2. 3) *καὶ ὑπομένουσι* (oder vielleicht: *πάσχοντες ὑπομένουσι*) *αὐτούς*, wol mit Beziehung auf 1 Petr. 2, 20, vgl. S. 276 Anm. 1.

§ 4: om. G. | 13 in Unwissenheit etc.: vielleicht wörtlich nach 1 Tim. 1, 13: *ἀγνοῶν ἐποίησα* | 14 Sünden werden vergeben: vgl. *ἀφεθήσεται τὰ ἁμαρτήματα* in Praed. Petr. s. S. 217 | S. 407, 1 lästerte, schmähte: nach 1 Tim. 1, 13: *βλασφημεῖν* und *ὑβρίζειν*.

lästerte und schmähte die ware Erkenntnis der Christen. 5. Und warlich, selig ist das Geschlecht der Christen vor allen Menschen, welche auf der Oberfläche der Erde sind.

| | |
|---|---|
| 6. So mögen nun aufhören die Zungen derer, welche Nichtigkeit reden | 6. *Διὸ παυσάσθωσαν [οἱ ἀνόητοί σου σοφοὶ] ματαιολογοῦντες,* |
| und die Christen verleumden, | und sie mögen nun die Warheit sagen, |
| denn es ist ihnen nützlich, daß sie den waren Gott anbeten | *συμφέρει γὰρ [ὑμῖν] θεὸν [κτίστην] σέβεσθαι.* |
| mehr als daß sie anbeten einen Schall one Sinn. | |

7. Und warhaftig ist Gottes, was gesagt wird durch den Mund der Christen, und ihre Lehre ist das Tor des Lichtes.

8. Es mögen sich ihr also alle diejenigen nahen, welche Gott nicht erkannt haben, und empfangen unvergängliche Worte, welche sind von jeher und von Ewigkeit. Mögen sie

---

4 1 Petr. 3, 10 (Ps. 34, 14).

---

§ 5: om. G.

§ 6. 5 aufhören: *οἱ ἀνόητοι* etc. von G der Situation entsprechend (vgl. Vit. Barl. 1101 BC. 1104 A) eingefügt | 4 Zungen: vielleicht *τὴν γλῶσσαν* nach 1 Petr. 3, 10 | 10 ihnen: *ὑμῖν* G; die Wiener Hss. außer 71; W: *ἡμῖν*: | 10 waren: *κτίστην* G, nicht echt, weil gegen den Zusammenhang cf. III, 1 | 12 mehr — Sinn: om. G.

§ 7: om G. zum „Tor des Lichtes“ vgl. Just. Dial. 7 fin.: *φωτὸς ἀνοιχθῆναι πύλας.* Sib. II, 150: *πύλη ζωῆς* vgl. noch Ps. 118, 19 ff. S. 223.

§ 8. 16 Es — haben 17: om. G | 17 und — Ewigkeit 18: *καὶ τὰ ἄφθαρτα αὐτοῦ ἐνωτίζεσθαι ῥήματα* G. G hat hier wieder einige echte Worte aufbewart. Zu denselben gehört sicher auch *ἐνωτίζεσθαι.* Dagegen ist *αὐτοῦ* naheliegender Einschub; welche etc. Z. 17 konnte G nicht brauchen als in *ἀφθ.* bereits enthalten | 18 Mögen — Geschlecht 408, 3: *ἵνα κρίσιν ἐκφυγόντες καὶ τιμωρίας, ζωῆς ἀνωλέθρου δειχθείητε κληρονόμοι* G. Wie viel wirksamer und passender ist jener Hinweis auf das Gericht bei S als Schluß der Apol., als die in der christlichen Rhetorik so gewönliche Gegenüberstellung von Gericht und ewigem Leben bei G. In diesem letzten Satz prägt

also zuvorkommen dem schrecklichen Gericht, welches durch Jesus den Messias bereit ist zu kommen über das ganze menschliche Geschlecht.

[Beendigt ist die Apologie des Philosophen Aristides.]

---

sich noch einmal der Unterschied der beiden Textgestalten deutlich aus | 2 bereit: ܥܬܝܕ = μέλλων. Griechisch lautete der Schlußsatz etwa: φθανέτωσαν οὖν τὴν φοβερὰν κρίσιν τὴν μέλλουσαν δι' Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐπέρχεσθαι (cf. G zu XVI, 3) ἐπὶ πᾶν τὸ ἀνθρώπινον γένος. | 4 Unterschrift des Schreibers.

# Verzeichnis der aus der Apologie des Aristides erhaltenen griechischen Wörter[1].


ἀβέλτερος 12, 1.
ἄγαλμα 3, 2. 3*; 7, 4; 13, 2*.
ἄγειν 10, 8.
ἄγριος 11, 4.
ἀδελφή 11, 2*.
ἀδελφοκτόνος 8, 2; 12, 5; 13, 5.
ἀδελφός 12, 2. 3; 13, 2; 15, 7 bis.
Ἅιδης 11, 3.
ἀδικεῖν 15, 5.
ἄδικος 13, 8.
ἀδυνατεῖν 3, 2.
ἀδύνατος 5, 2.
ἀετός 12, 7.
ἀθάνατος 1, 4*.
ἀΐδιος 1, 4*.
αἴλουρος 12, 7.
αἷμα 4, 2.
αἰσθάνεσθαι 7, 4*; 12, 8.
αἰχμαλωσία 8, 7.
αἰων μέλλων 15, 3*.
ἀκάθαρτος 5, 2.
ἀκαθαρσία 15, 1*. 6; 16, 1*.
ἄκανθα 12, 7.
ἀλήθεια 2, 1; 3, 1. 17; 14, 2*; 15, 1*; 16, 2*.
ἀληθινός 15, 7.
ἀλληγορικός 13, 9.
ἀλληλοκτονία 13, 8.
ἀλλοιοῦν 4, 1 bis.
ἀλλότριος 15, 4.
ἀναβιοῦν 2, 8.
ἀνάγκη 1, 2; 3, 3; 6, 1.
ἀναγκαῖα 9, 4*.
ἀναίσθητος 13, 2*.
ἀναλλοίωτος 4, 1.
ἀναλύειν 13, 2.
ἄναρχος 1, 4*.
ἀνατέλλειν 6, 1.
ἄνεμος 5, 4.
ἀνεπιφθόνως 15, 7.
ἀνέρχεσθαι 2, 8.
ἀνήρ 12, 2; 13, 2.
ἀνθρώπινος 2, 1.
ἄνθρωπος 2, 2; 4, 2; 5, 3. 4; 7. 1; 8, 3. 7; 11, 1. 7; 12, 8; 13, 2.
ἄνομος 15, 6.
ἀντιλαμβάνειν 12, 4; 13, 4.
ἀνωφελής 3, 2.
ἀόρατος 4, 1; 13, 7*.
ἅπαξ 15, 2.
ἅπας 15, 2.


[1] Im Folgenden sind die Wörter, welche in den griech. Fragmenten der Apol. enthalten sind, sowie die Ausdrücke, welche in den von G bearbeiteten Partien sicher dem Arist. angehören, aufgefürt worden. Letztere sind mit * bezeichnet. Die erste Zal bezeichnet das Kap., die zweite den Paragraphen des Textes. Bei Herstellung dieses Registers wie bei der Correktur hat mir Herr Cand. theol. Joh. Reinhard treu zur Seite gestanden.

ἀποδεικνύναι 4, 1.
ἀποθνήσκειν 10, 5; 11, 4.
ἀπόκοπος 9, 5*.
ἀποκτείνειν 12, 2*.
ἀπολλύναι 12, 5; 13, 5.
ἀποσπᾶν 10, 8.
ἀπροσδεής 1, 4*.
ἀρκεῖν 12, 1.
ἁρπάζω 8, 6*; 13, 6.
ἅρπαξ 8, 2.
ἄρρην 8, 2.
ἀρσενοκοιτία 13, 8.
ἀρχαίως 12, 2.
ἄρχεσθαι 3, 2.
ἀρχή 7, 1.
ἀσέβεια 11, 7.
ἀσεβής 8, 5.
ἀσέλγεια 9, 5*; 11, 7; 12, 1.
ἀσπίς 12, 7.
ἀστήρ 6, 2.
ἀσφαλής 3, 2; 15, 9.
αὐξάνειν 5, 5; 12, 2*.
ἄφθαρτος 4, 1; 17, 8*.
ἀφορμή 8, 6*; 11, 7.
ἄφρων 12, 1.
ἄχρηστος 5, 2*.

βάλλειν 9. 4*.
βασιλεύειν 9, 6.
βασιλεύς 1, 1; 2, 2; 3, 3; 4, 1; 8, 5; 11, 7; 13, 7; 14, 1; 17, 1.
βλαστόν 6, 1*; 12, 1.
βιαιοθάνατος 11, 4.
βιαίως 11, 4.
βιβρώσκειν 12, 8.
βοηθεῖν 10, 6. 8; 11, 4; 12, 3.
βρέχειν 4, 2.
βρῶμα 15, 10.

γελοῖος 8, 5.
γεμίζειν 4, 2.
γενεαλογεῖν 2, 6.
γεννᾶσθαι 9, 2.
γένος 2, 1. 2.
γῆ 1, 1; 4, 2; 11, 7*; 12, 1.
γίνεσθαι 4, 2 bis; 5, 1. 3; 8, 3; 15, 5.
γινώσκειν 15, 2.
γραφή 2, 7*; 16, 5*.
γυνή 9, 6; 10, 8.
γύψ 12, 7.

δέειν 10, 7.
δεῖ 13, 7*.
δέσμιος 9, 5*; 10, 7.
δεύτερος 9, 6; 13, 2.
δημιουργεῖν 13, 7*.
δημιουργός 13, 2; 15, 2.
διακόσμησις 1, 1.
διακρατεῖν 1, 2 bis.
διδάσκαλος 10, 8.
διδάσκειν 2, 8.
δίκαιος 13, 8; 15, 4. 9.
διορύσσεσθαι 4. 2.
διώκειν 13, 5. 6.
δοκεῖν 14, 2*.
δουλεύειν 5, 4; 8, 3.
δύειν 6, 1.
δύνασθαι 10, 6. 8; 11, 4; 12, 4; 13, 4.

ἐγγίζειν 14, 2*.
ἐγκρατεύειν 15, 6.
ἐγκύπτειν 16, 5*.
ἔθνος 12, 1; 15, 1*; 16, 6.
εἰδέναι 3, 2.
εἴδωλον 13, 2*.
εἰσάγειν 15, 7.
ἐλάττωμα 7, 3.
ἔλαφος 11, 2.
Ἕλλην 8, 1. 2*. 5; 11, 7; 12, 1.
ἔμπλαστρον 10, 5.
ἐνδέχεται 4, 3*; 10, 2. 4*.
ἐντολή 15, 3*.
ἐντυγχάνειν 2, 7*.
ἔνυδρος 12, 1.
ἐνωτίζεσθαι 17, 8*.
ἐξαγοράζειν 11, 2.
ἐξέρχεσθαι 2, 8.

ἑορτή 10, 8.
ἐπαρχία 2, 8.
ἐπενδεής 10, 2. 5*; 11, 1.
ἐπέρχεσθαι 3, 3.
ἐπίγνωσις 14, 4*.
ἐπιθυμεῖν 15, 4.
ἐπιθυμητής 7, 3; 10, 3. 7.
ἐπιταγή 5, 5*.
ἐπιχορηγεῖν 15, 7.
ἔργον 5, 2; 6, 2.
ἑρμηνευτής 10, 3.
ἔρχεσθαι 1, 1; 2, 1; 14, 1.
ἕτερος 5, 4; 10, 7; 12, 7; 15, 5.
εὐεργετεῖν 15, 5.
εὐπορεῖν 12, 5.
εὑρίσκειν 15, 1*; 16, 5*.
εὐχαριστεῖν 15, 10.
ἔχειν 6, 2; 8, 7; 9, 3*; 12, 2; 15, 7 bis.
ἐχθρός 15, 5.

ζηλωτής 7, 3; 8, 2; 10, 7; 11, 1.
ζῆν 15, 9.
ζητεῖν 12, 2*.
ζῶον 4, 2; 7, 3; 8, 3; 12, 1.

ἥλιος 1, 1; 6, 1. 2.
ἡμέρα 2, 8.

θάλασσα 9, 4*.
θάνατος 11, 3*; 12, 5.
θαυμάζειν 1, 1; 3, 3.
θέλειν 15, 5.
θεός 1, 1. 2; 3, 2 bis; 4, 1; 5, 1—4; 6, 1. 2 bis; 7, 1; 8, 1. 2. 5; 9, 2; 10, 2. 6. 8; 11, 7; 12, 1. 8; 13, 2 bis; 13, 5—9; 14, 1; 15, 2. 9; 17, 6.
θερμαίνειν 6, 1.
θεωρεῖν 1, 1.
θήκη 4, 2.
θῆλυς 8, 2.
θηρεύειν 11, 2.
θνητός 9, 6.
θρέμμα 10, 7.
θρηνεῖν 8, 3; 11, 3*.
θύειν 9, 2.
θυμαντικός 8, 2.
θυσία 1, 6.

ἰατρός 10, 5.
ἴδιος 3, 2; 9, 2; 10, 5; 10, 9; 12, 3.
ἱέραξ 12, 7.
ἱστορία 13, 9*.
ἰσχύειν 12, 3; 13, 2.
ἰσχυρός 1, 2.

καίειν 12, 8.
κακοποιεῖν 13, 5.
καλεῖν 2, 8*; 3, 2; 7, 1; 15, 7.
κάλος 13, 8*.
καπρός 11, 2.
καρπός 4, 2.
καταβαίνειν 2, 6; 11, 3.
κατακαίειν 10, 9.
κατακυριεύειν 5, 1. 3.
καταμιαίνειν 11, 7*.
καταπατεῖν 4, 2.
κατασκευάζειν 5, 4; 10, 5.
κεραυνοῦν 8, 3; 10, 5. 6; 13, 6.
κήρυγμα 2, 8*.
κιθάρα 11, 1.
κινεῖν 1, 2; 6, 1.
κλαίειν 11, 3*.
κλέπτειν 3, 2.
κλέπτης 8, 2.
κλοπή 13, 8.
κολοβοῦν 13, 2.
κόπτειν 8, 3; 9, 4*.
κόραξ 12, 7.
κόσμος 1, 1. 2; 2, 2; 7, 1.
κρατεῖν 10, 1*; 11, 1.
κρέας 5, 3*.
κρίνειν 13, 8*; 15, 4.
κροκόδειλος 12, 7.
κρόμυον 12, 7.
κρύος 5, 2.
κτίζειν 3, 2.
κτίσις 3, 2.

κίστης 15, 2.
κύκνος 9, 7*.
κυλλός 8, 3; 10, 3.
κυνηγός 11, 2*. 4.
κυριός 15, 9.
κύων 11, 2; 12, 7.

λαμβάνειν 11, 7.
λέγειν 2, 1; 11, 3.
λήγειν 5, 5.
λήθη 1, 6*.
λῃστής 3, 2.
λόγος 10, 3; 13, 9*; 17, 1.
λοιπός 1, 1; 4, 2; 6, 2; 16, 6.
λύκος 12, 7.

μάγος 10, 3.
μαθητής 2. 8.
μαίνεσθαι 8, 3; 10, 8. 9.
μανία 12, 1.
μαντεύεσθαι 11, 1.
ματαιολογεῖν 17, 6.
μεγαλωσύνη 2, 8.
μέγας 13, 1.
μέθη 10, 8.
μεθύειν 16, 6.
μέθυσος 10, 9.
μερισμός 6, 2.
μεταβαίνειν 6, 1.
μεταβάλλειν 4, 1; 6, 1.
μεταγωγή 5, 4.
μεταμέλεσθαι 7, 3.
μεταμορφοῦσθαι 8, 3; 9, 6.
μήτηρ 15, 4.
μιαίνεσθαι 4, 2; 12, 1.
μιμεῖσθαι 9, 8*.
μισθός 11, 1.
μοιχεία 13, 8.
μοιχεύειν 8, 6*; 9, 6; 10, 7; 15, 4.
μοιχός 8, 2; 10, 7; 11, 4.
μόρφωμα 3, 2.
μόσχος 12, 7.
μυθεύειν 9, 4.
μυθικός 13, 9*.
μῦθος 13, 9.
μωρός 8, 5.

ναός 3, 2.
νεκρός 3, 2; 4, 2 bis; 7, 4.
νήπιος 10, 7.
νομίζειν 4, 2; 5, 1. 3. 4. 5; 6, 1. 2; 7, 1.
νομοθέτης 2, 5*.
νόμος 13, 8.
νυκτερινός 10, 8.

ξένος 15, 7.

ὅθεν 2, 8*; 9, 4.
οἰκονομία 2, 8*.
οἰκουμένη 2, 8.
ὁμολογεῖν 2, 6.
ὄντως 16, 2*.
ὀπίσω 3, 2.
ὀπτᾶν 4, 2.
ὁρᾶν 1, 1; 2, 1; 4, 1; 6, 1; 8, 1; 12, 8; 13, 2. 7*; 14, 1; 15, 7.
ὁρατός 13, 7*.
ὀργή 1, 6*.
ὄργιλος 7, 3; 8, 2.
ὄρος 11, 2.
ὄστρακον 4, 2.
οὐρανός 1, 1; 2, 8.
ὀφείλειν 13, 5.

παῖς 9, 3*.
παλαιοῦν 13, 2.
παντοκράτωρ 13, 2*.
παρακαλεῖν 15, 5.
παράνομος 13, 8.
παρεισάγειν 8, 2. 5; 9, 2. 5*. 6; 10, 1*. 3. 5*. 9*; 11, 1*. 2*. 7; 12, 1.
παροικεῖν 2, 5*.
πάσχειν 13, 9.
πατήρ 15, 4.
πατροκτόνος 8, 2.
παύειν 17, 6.
πελεκεῖσθαι 13, 2.

πήγνυσθαι 5, 2.
πίθηκος 12, 7.
πικρός 8, 7.
πλανᾶν 3, 2 bis; 4, 2; 5, 1; 7, 1; 12, 1; 13, 1; 16, 6 bis.
πλάνη, 3, 1. 2; 9, 5*; 13, 1. 7.
πλεονέκτης 10, 3.
πλήσσειν 11, 4.
πλησίον 10, 8; 15, 4.
πλοῖον 5, 8.
πλύσις 5, 2.
πνεῦμα 15, 7.
πνεῦμα ἅγιον 2, 6.
πνοή 5, 4.
ποιεῖν 3, 2 ter; 8, 6*; 13, 2; 8, 9; 15, 5 bis.
ποιητής 13, 5*.
πολεμιστής 10, 7.
πόλεμος 8, 7.
πολυμερής 13, 5*.
πορνεύειν 15, 4.
ποτός 15, 9.
πράσσειν 8, 6*; 11, 7; 13, 8*.
πραΰς 15, 6*.
πρίζειν 13, 2.
πρόβατον 12, 7.
πρόνοια 1, 1; 13, 2.
προσαγορεύειν 8, 5; 9, 7.
προσδεῖσθαι 10, 2.
προσκυνεῖν 3, 2.
προσρήσσεσθαι 16, 6.
πρόσταγμα 15, 9.
προστάσσειν 15, 9.
προσφιλής 15, 5.
πῦρ 5, 3 bis.
πυρόλαβον 10, 1*.

ῥέμβεσθαι 11, 2.
ῥῆμα 8, 5; 17, 8*.
ῥύεσθαι 12, 5; 13, 5.

σάρξ 15, 7.
σβεννύναι 5, 3*.
σεβάζεσθαι 12, 7.
σέβασμα 12, 1.
σέβεσθαι 3, 2 bis; 7, 4; 12, 2; 13, 2*; 17, 6.
σημεῖον 6, 1 bis.
σήπειν 12, 8.
σκάπτειν 5, 2*.
σκόροδον 12, 7.
σπονδή 1, 6.
σπουδάζειν 15, 5.
στέγη 15, 7.
στοιχεῖον 3, 2. 3; 4, 1; 7, 3. 4.
συγκλείειν 3, 2.
συμβαίνειν 8, 7.
συμφέρει 17, 6.
σύμφωνος 13, 5*.
σύνθεσις 10, 5.
συνιέναι 1, 2; 3, 2. 3; 12, 8; 13, 8*.
συνιστάναι 1, 6; 7, 1*.
συνουσία 15, 6.
σῦς 11, 4.
συχνός 8, 7.
σφάζειν 10, 8. 9; 12, 2*. 4; 13, 5. 6.
σφάττειν 12, 8.
σῶμα 4, 2; 13, 5*.
σωτηρία 3, 2 bis; 13, 2.

ταλαιπωρία 11, 4.
ταλαίπωρος 12, 8.
ταῦρος 9, 7*.
τέκνον 9, 2; 10, 9.
τεκνοκτόνος 10, 9.
τελεῖν 2, 8*.
τελευτᾶν 8, 3; 10, 1*.
τέλος 7, 1.
τέμνειν 9, 2; 10, 9.
τηρεῖν 3, 2 ter.
τιθέναι 13, 8*.
τιμᾶν 15, 4.
τιμή 3, 3*.
τόξον 11, 1. 2*.
τράγος 12, 7.
τρέπειν 6, 1.
τρόπος 5, 3*; 7, 3.
τροφή 10, 1*.

ὕδωρ 5, 1. 2. 6.
υἱός 2, 6; 12, 2; 13, 2.
ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ 2, 6.
ὑπάρχειν 3, 3*; 13, 5.
ὑπερορᾶν 15, 7.
ὑποτάσσειν 3, 3.
ὕστερον 10, 5. 7. 8.
ὕψιστος 2, 6.

φαινόμενα 1, 6.
φανερός 2, 2; 5, 4; 13, 7.
φαρέτρα 11, 1.
φαρμακεία 13, 8.
φάρμακον 10, 5.
φάρμακος 8, 3.
φεύγειν 10, 8; 12, 2.
φθαρτός 3, 3 bis; 4, 1.
φθείρειν 4, 2; 5, 3*; 7, 3.
φιλόσοφος 3, 3; 13, 5*.
φονεύειν 4, 2; 8, 6*.
φονεύς 8, 2.
φρονεῖν 8, 1; 13, 2; 14, 1.
φυγάς 8, 3.
φύειν 4, 2.
φυλάσσειν 15, 3*. 9.
φύρειν 5, 2*.
φυσικός 13, 9*.
φυσιολογία 13, 7.
φύσις 13, 5.* 6.
φυτόν 6, 1*; 12, 1.

χαίρειν 15, 7.
χαλκεύειν 10, 1*.
χαράσσειν 15, 3*.
χαρίζεσθαι 3, 2.
χεῖρον 8, 2*; 12, 1.
χερσαῖος 12, 1.
χήρα 15, 7.
χοῖρος 12, 7.
χρή 13, 7*.
χρῄζειν 1, 6 bis.
χρῆσις 5, 1. 3.
χριστιανός 2, 6. 8*; 16, 5*.
χρόνος 13, 2.
χρυσός 9, 7*.
χωλός 8, 3; 10, 1*. 2.
χωνεύειν 13, 2.
χωρεῖν 2, 1.

ψευδομαρτυρεῖν 15, 4.
ὥρα 15, 10*.

## Corrigenda.

Seite 162 sind einige Litteraturangaben nachzutragen: s. die Zusammenstellung von Hennecke zu Beginn des Aufsatzes „zur Frage nach der ursprünglichen Textgestalt der Aristides-Apologie“ in Hilgenfelds Ztschr. f. wiss. Theol. N. F. I, 1 S. 42—126. S. auch die oben S. 280 Anm. 1 erwänte Arbeit. Auf Hennecke's Untersuchung habe ich leider nicht mehr Bezug nehmen können, wärend Raabe's Arbeit wenigstens noch nachträglich berücksichtigt werden konnte. Zu meiner Freude sehe ich, daß H. sich die Einsicht von der Ursprünglichkeit von S durch die sich zu Gunsten von G herausbildende Tradition nicht hat verdunkeln lassen.

„ 181 Z. 17 v. oben lies ܡܙܓܐ für ܡܪܓܐ.

„ 197 Z. 15 zu berichtigen nach S. 397 Note Z 1 ff.

„ 213 Z. 9 füge hinzu die S. 298 Z. 11 v. u. angefürte Stelle.

„ 238 Z. 5 v. u. (Justin und Ps.-melito) zu berichtigen nach S. 278 Anm.

„ 383 Z. 9 l. χωνευομένους f. χωνευ ο υ μένους.

# Beigabe

von

T h. Z a h n.

---

## Eine Predigt und ein apologetisches Sendschreiben des athenischen Philosophen Aristides.

Gleichzeitig mit dem armenischen Text der Apologie des Aristides gaben die Mechitaristen von S. Lazzaro ein anderes Werk desselben Verfassers, eine Homilie[1] in armenischem Text mit lateinischer Uebersetzung heraus. Da dieselbe seither, soviel ich sehe, zwar wiederholt mit abschätzigen Urtheilen bei Seite geschoben, aber noch nicht zum Gegenstand einer historischen Untersuchung gemacht, auch neuerdings von J. Rendel Harris und J. Armitage Robinson bei ihrer Bearbeitung der Apologie unberücksichtigt gelassen worden ist[2], so dürfte ein kleiner Versuch, sie historisch zu würdigen, am Platz sein, womit sich die Erörterung eines anderen, aus wenigen Zeilen bestehenden Fragments einer dritten Schrift unter dem Namen des Aristides bequem verbindet. Der Uebelstand, daß ein des Armenischen Unkundiger dies unternimmt, ist gewiß zu beklagen, wird aber doch dadurch einigermaßen gemildert, daß

---

1) Sancti Aristidis philosophi Atheniensis sermones duo. Venetiis 1878 p. 14—23.

2) Diese Zurückhaltung erscheint um so auffälliger, als Harris, Texts and studies I, 1, 33 f., ein viel unbedeutenderes, neuerdings von Martin herausgegebenes armenisches Fragment unter dem Namen des Aristides einer Erörterung und sogar einer Rückübersetzung ins Griechische gewürdigt hat.

außer der, wie es heißt, nicht hinreichend wörtlichen Uebersetzung der Homilie durch die Mechitaristen eine deutsche Uebersetzung von J. v. Himpel[1] und eine zweite durch P. Martin verbesserte Auflage jener lateinischen Uebersetzung[2] zur Verfügung steht. Die letztere lege ich unter beständiger Berücksichtigung der beiden andern zu Grunde.

Die Mechitaristen gaben den Text der Homilie nach einer in ihrem Besitz befindlichen Hs. des 12. Jahrhunderts, über deren sonstigen Inhalt in ihrer lat. Vorrede nichts mitgetheilt wird; nur das ist sicher, daß sie nicht identisch ist mit derjenigen des 10. Jahrhunderts, aus welcher sie die Apologie gaben[3], und daß die Hs. des 12. Jahrhunderts ebensowenig die Apologie, als jene des 10. Jahrhunderts die Homilie enthält[4]. Daß die Armenier, welche die Homilie fortpflanzten, sie für ein Werk des Apologeten hielten, zeigt der Titel der Homilie: „Aristidis philosophi Atheniensis de latronis clamore et crucifixi responsione (sermo)". Der Angabe der Mechitaristen, daß in ihrer Hs. der Name des Verfassers „Aristaeus" laute, ist P. Vetter auf Grund eigener Einsicht in die Hs. entgegengetreten[5]. Ohnedies wäre angesichts der Bezeichnung des Verfassers als „Philosoph von Athen" und der Unerhörtheit des Namens Aristaeus oder Aristeas in der christlichen Literaturgeschichte an der Überzeugung der Armenier von der Identität des Predigers und des Apologeten kaum zu zweifeln. Jede Unsicherheit beseitigt eine neuerdings bekannt gewordene Hs. spätestens des 11. Jahr-

---

1) Theol. Quartalschrift 1880 S. 116—122.

2) Bei Pitra, Analecta IV, 284—286.

3) Nach P. Vetter, Theol. Quartalschrift 1882 S. 124 f. ist der Druck aus einer modernen Kopie hergestellt, welche in Erzerum von einer im J. 981 p. Chr. geschriebenen Hs. genommen ist.

4) Unrichtig also bemerkte Martin p. 8 zu der Homilie, welche er hinter die Apologie stellt: „ex eodem opere et ex iisdem codicibus" statt: „sed ex alio codice".

5) A. a. O. S. 126: „Die Ueberschrift der Homilie lautet nemlich nicht, wie die Edition angibt, *Aristeay*, u. s. w., sondern *Aristitê philisophai Athenatzo* — fehlerhaft für *Athenatzvo* (y) — d. i. des Aristides, atheniensischen Philosophen u. s. w. Durch ein bedauerliches Versehen hatte der Abschreiber, welcher den Text zum Zweck der Herausgabe kopirte, *Aristeay* für Aristitê gelesen." Martin prol. p. XI hat diese Berichtigung noch nicht berücksichtigt.

hunderts zu Etschmiadzin, in welcher die Homilie sich unmittelbar an die Apologie anschließt [1]. Die armenische Tradition, welche beide Schriften dem gleichen Aristides zuschreibt, scheint auf eine griechische des 5. Jahrhunderts zurückzugehen; denn auf diese Zeit und auf ein griechisches Original ist die armenische Uebersetzung der Apologie von den Kennern zurückgeführt worden [2]. Allerdings ist der Zufluß griechischer patristischer Werke zu den Armeniern keineswegs auf das 5. Jahrhundert beschränkt, auf die Zeit, da die Schüler Sahag's und Mesrob's, die „Dolmetscher“ Joseph und Eznig, Leontius und Goriun nach Byzanz gingen und Moses von Khorene in ähnlichen Interessen wie jene bis nach Alexandrien und Rom reiste [3]. Die wahrscheinliche Annahme bleibt gleichwohl, daß die beiden in der armenischen Tradition mit einander verbundenen kleinen Schriften unter dem Namen des Aristides gleichzeitig und in Verbindung mit einander zu den Armeniern gelangt sind [4], daß also auch die Homilie im 5. Jahrhundert in Kappadocien oder Konstantinopel als ein Werk des „athenischen Philosophen Aristides“ vorhanden war. Eben dies wird man von dem „Brief des Philosophen Aristides an alle Philosophen“ anzunehmen haben, von welchem uns wenige Zeilen armenisch erhalten sind [5]. Schon das Lemma dieses Ex-

1) Harris p. 30 nach Mittheilungen von Conybeare in Oxford.

2) In Bezug auf die Zeit cf. die nicht paginirte lat. Vorrede der Mechitaristen gegen Ende; Himpel, Theol. Quartalschr. 1879 S. 289 f.; 1880 S. 123; in Bezug auf das griechische Original Himpel 1880 S. 123, dem auch Harris p. 26 zustimmt.

3) Moses von Khorene III, 60—62 (deutsch von Lauer S. 224—228); Goriun, Leben Mesrob's in Langlois, Collection d'historiens arm. II, 12. — Im 6. Jahrhundert z. B. hat ein reicher und frommer Armenier Thomas 5 Wagenladungen griechischer patristischer Werke von Alexandrien in seine Heimat mitgebracht, cf. Joannis episc. Ephesi comment. de beatis orient. verterunt Douwen et Land p. 103 f.

4) Cf. Himpel 1879 S. 290; 1880 S. 123.

5) Von P. Martin in Pitra's Analecta sacra Spicilegio Solesmensi parata III p. 11 aus dem Cod. armen. 85 fol. 60 zu Paris armenisch und p. 287 in lateinischer Uebersetzung als Fragment III publicirt. Es lautet: *Fragmentum epistolae Aristidae* (sic) *philosophi ad omnes philosophos: „Omnes dolores vere passus est in corpore suo, quod beneplacito patris et spiritus sancti de virgine Hebraea, de sancta Maria,*

cerpts zeigt, daß es nicht der an den Kaiser gerichteten Apologie, sondern einer anderen, aber gleichfalls apologetischen Schrift desselben Aristides entnommen sein will. Die Armenier haben uns also die Kunde und zum Teil den Text von drei Schriften erhalten, welche sie im 5. Jahrhundert von den Griechen als Werke des athenischen Philosophen Aristides empfangen haben.

Nachdem durch die Entdeckung der syrischen Version der Apologie diese in helleres Licht getreten und in ihrem wesentlichen Bestand über jeden verständigen Zweifel an ihrer Echtheit erhoben worden ist, fragt es sich weiter, was von den beiden nur durch die Armenier bezeugten Schriften zu halten sei. Das Schweigen der Occidentalen über sonstige Schriften des Aristides außer der Apologie will nicht viel besagen; denn auch über die Apologie weiß von allen Griechen und Lateinern nur Eusebius einiges Wenige zu berichten[1]. Und auch dieser scheint sie nur dem Titel nach, und zwar einem

---

*assumpserat atque sibi ineffabili atque indivisibili unione conjunxerat*". Die griechische Uebersetzung von Conybeare bei Harris p. 34, welche wohl für um so wörtlicher gelten darf, je weniger sie wirklich griechisch ist, enthält keine nennenswerthe Abweichung von der vorstehenden lateinischen. Das Wort für *corpus* ist im Relativsatz wiederholt, von Conybeare aber an erster Stelle durch σῶμα, an zweiter durch σάρξ wiedergegeben.

1) H. e. IV, 3, 3 und in der Chronik nach der armen. Uebersetzung hinter a. Abr. 2140 (ein Codex zu a. 2141), nach der Bearbeitung des Hieronynymus zu 2142. Im armenischen Text werden die drei Thatsachen: die Ueberreichung der Apologien des Quadratus und Aristides an Hadrian, der Bericht des Serenius an Hadrian und Hadrians Rescript an Minucius Fundanus unverbunden nebeneinander gestellt. Erst bei Hieronymus und Syncellus ist ein pragmatischer Zusammenhang hergestellt. Was Hieronymus sonst über Aristides zu sagen weiß, ist werthlos. Durch Abschreiben des letzten Satzes von Eus. h. e. IV, 3, 3 gibt er sich v. ill. 20 den trügerischen Schein, als ob er selbst die Apologie gelesen habe, wie er Aehnliches öfter verübt hat (cf. Forsch. II, 10 A. 1; ebendort S. 88 f., 275—281; Gesch. d. Kanons II, 426—432); und was er Epist. 70 ad Magnum (Vallarsi I, 428) von der Apologie des Aristides und ihrem vorbildlichen Einfluß auf Justinus sagt, ist eben deshalb auch für nichts anderes, als für eine freie Dichtung des eitlen Gelehrten zu halten, wie Anderes in derselben Epistel, cf. Forsch. III, 164 f.

ungenauen Titel [1] nach, zu kennen; denn er theilt kein Wort aus derselben mit, charakterisirt sie in keiner Weise nach Inhalt oder Form und läßt sie an Hadrian gerichtet sein, während sie nach dem syrischen Text an Antonin gerichtet gewesen ist. Ist die Apologie demnach sowohl von den Syrern als von den Armeniern, zu denen sie nicht von den Syrern, sondern direkt von den Griechen gelangte, übersetzt worden, so sehen wir eben wieder einmal, wie wenig die ausdrücklichen Angaben der Griechen von Eusebius an über die ältere christliche Literatur sich mit dem im 4.—6. Jahrhundert noch vorhandenen Bestand derselben decken. Das Schweigen der Griechen über die beiden in Frage stehenden Schriften des Aristides bedeutet also nicht viel. Daß ein Mann, welcher sich selbst in der an den Kaiser gerichteten Schutzschrift einen „Philosophen von Athen" nennt, sich außerdem auch mit einer apologetischen Schrift, einem offenen Sendschreiben, an seine heidnischen Zunftgenossen gewandt hat, konnte Niemand aus den Angaben des Eusebius herleiten, hat aber andrerseits nichts Unwarscheinliches. Hat Aristides in Bezug auf die Bittschrift an den Kaiser an Justin und Athenagoras Nachfolger gefunden, so rücksichtlich des Briefes an alle Philosophen einigermaßen an Tatian und Theophilus. Eine große Verwandtschaft des Inhalts zwischen beiden Schriften anzunehmen, vorausgesetzt, daß Aristides beide geschrieben, wären wir um so mehr berechtigt, als auch die Schutzschrift an den Kaiser nicht den Stil einer Bittschrift, sondern den einer religionsgeschichtlichen Abhandlung zeigt, wie er für eine Auseinandersetzung des „Philosophen" mit „allen Philosophen" noch viel angemessener war. Wer mit dieser Voraussetzung an das kleine Fragment des „Briefs" herantritt, muß betroffen werden durch die Uebereinstimmung desselben mit der Apologie. Es ist vor allem die auffällige Bezeichnung der Mutter Jesu als „einer hebräischen Jungfrau", welche buchstäblich in der Apologie c. 2 wiederkehrt, und dort sofort wieder aufgenommen wird in der Form: „aus dem Stamm der Hebräer ward er geboren". Wenn die armenische Uebersetzung nach beiden Hss. zu den

---

1) Wie der äußere Buchtitel des Syrers und die Ueberschrift des Armeniers, welche beide den Kaiser nur Hadrianus nennen.

letzteren Worten noch hinzufügt, was ohne Frage als Glosse des Uebersetzers zu betrachten ist, *ex deipara virgine Maria*[1], so ist der Verdacht hinreichend begründet, daß auch in unserem Fragment die Apposition *de sancta Maria* eine erläuternde Zuthat des armenischen Uebersetzers sei. Was in beiden Fällen, in der Apologie und im Brief, als ursprünglich übrigbleibt, ist identisch und dazu charakteristisch genug[2]. Ferner wird in der christologischen Stelle der Apologie wie in diesem Fragment die Geburt Christi als Annahme eines menschlichen Körpers oder Fleisches[3] bezeichnet. Daß die Annahme des Fleisches von Seiten des Sohnes Gottes nach dem Rathschluß oder Willen Gottes und des hl. Geistes geschehen sei, ist buchstäblich so nicht in der Apologie enthalten. Aber erstens ist die Zurückführung der Fleischwerdung oder des Wohnens im Fleisch oder der jungfräulichen Geburt des Sohnes Gottes auf die *εὐδοκία* oder *βουλή* Gottes eine uralte Redeweise[4]. Zweitens ist der Text der Apologie an der zu vergleichenden Stelle sehr unsicher überliefert. Während im Syr. vom hl. Geist nichts steht, ist sowohl nach Arm. als nach Graec., wenn auch in verschiedenem Ausdruck, der hl. Geist als mitwirkende Ursache des Herabkommens des Sohnes Gottes vom Himmel genannt. Die Erinnerung an die synoptischen Evangelien oder an Ignatius und Justin genügt

---

1) Martin p. 284; Himpel S. 115; Conybeare bei Harris p. 22. Es fehlt dagegen der Name Maria und das Epitheton *θεοτόκος* wie im Syr. so auch in der griech. Parallele ebendort p. 110. Cf. oben S. 332.

2) Entfernt vergleichbar ist ein syrisch erhaltenes Fragment Justins, worin von „Maria der Galiläerin" die Rede ist (Justinus ed. Otto III, 2, 374, cf. Gesch. der K. II, 777 f.).

3) Graec. p. 110, 17 *σάρκα ἀνέλαβε*, Syr. „er nahm an und bekleidete sich mit Fleisch", Arm. *corpus suum de virgine assumens* (Martin, nicht anders Himpel und Conybeare). Ueber *corpus* und *caro* s. oben S. 417 A. 5. Nach Graec. und Syr. (בסרא) ist *σάρξ*, nicht *σῶμα* sicher.

4) Kol. 1, 19; Ignatius Smyrn. 1 *κατὰ θέλημα καὶ δύναμιν θεοῦ γεγενημένον ἀληθῶς ἐκ παρθένου*, Just. apol. I, 23 *τῇ βουλῇ αὐτοῦ γενόμενος ἄνθρωπος*, c. 63 *διὰ θελήματος θεοῦ*, apol. II, 6 *κατὰ τὴν τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς βουλήν*, dial. 63 *οὐκ ἐξ ἀνθρωπείου σπέρματος γεγεννημένου, ἀλλ' ἐκ θελήματος θεοῦ*, dial. 76 *κατὰ τὴν τοῦ πατρὸς βουλήν*.

zum Erweis der Altertümlichkeit dieser Vorstellung. Wenn an der Spitze des Fragments die Realität der leiblichen Leiden Christi betont wird und eben dieser Gedanke den Anlaß bietet, von der Geburt aus der hebräischen Jungfrau und der Annahme des Fleisches zu reden, so fehlt diese polemische Zuspitzung in der Apologie, welche sich damit begnügt, zu sagen, daß Christus von den Juden getödtet wurde, starb und begraben wurde. Aber erstens wissen wir aus den johanneischen wie aus den ignatianischen Briefen, daß die Betonung der Realität des leiblichen Lebens und besonders auch Sterbens Jesu früh genug veranlaßt war; und zweitens zeigt uns, um vom Hebräerbrief zu schweigen, Justin[1], daß dieser Gedanke auch den ältesten Apologeten des Christentums nahelag. Es bleibt nur noch die Aussage, daß der Sohn Gottes das menschliche Fleisch, welches er angenommen, in einer unaussprechlichen und unlösbaren Einheit mit sich verbunden habe. Dieser Ausdruck wird das Urtheil veranlaßt haben, daß dieses Fragment wenigstens rücksichtlich der Form, in welcher es uns vorliegt, ein theologisches Produkt der Zeit der monophysitischen Streitigkeiten sei (Harris p. 33). Aber wer sollte diese Form geschaffen haben? Die Armenier, welche in Konstantinopel und anderwärts griechische Kirchenliteratur sich verschafften und in ihre Sprache übersetzten, waren Gegner der Lehre des „gottlosen Nestorius“ und eifrige Bekenner des *θεοτόκος*[2]. Sie konnten sich einen Ausdruck, wie den hier vorliegenden, gefallen lassen, aber geschaffen könnten sie ihn nicht wohl haben, denn er spricht ihr Bekenntnis nicht klar aus und enthält sogar einen Ausdruck[3], welcher ziemlich gleich ist mit denjenigen, die ihre Lehrauktoritäten den Antiochenern zum Vor-

---

1) Dial. c. Tryph. 98 *ἀληθῶς γέγονεν ἄνθρωπος ἀντιληπτικὸς παθῶν*, c. 103 *ὅτι ὁ πατὴρ τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν καὶ ἐν τοιούτοις πάθεσιν ἀληθῶς γεγονέναι δι' ἡμᾶς βεβούληται.*

2) Cf. das oben S. 420 über diesen Ausdruck in der armen. Version der Apologie Gesagte und etwa noch Moses Khor. III, 61.

3) Ich würde das Fragment mit Ausschluß der Glosse „de sancta Maria“ etwa so zurückübersetzen: *πάσας τὰς ὀδύνας ἀληθῶς ἔπαθεν ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ, ἣν ἀναλαβὼν κατὰ βουλὴν (εὐδοκίαν) τοῦ πατρὸς καὶ πνεύματος ἁγίου ἐκ παρθένου Ἑβραίας ἥνωσεν ἑαυτῷ ἀνεκδιηγήτῳ καὶ ἀμερίστῳ ἑνώσει.*

wurf machten[1], das Wort von der „Annahme des Fleisches“; eben dies ist aber nach der Apologie ein Ausdruck des alten Aristides. Auch die Betonung der unlöslichen Einheit des Göttlichen und Menschlichen oder Fleischlichen in der Person des Erlösers ist an sich uralt[2]. Daß die Entstehung dieser Verbindung,die Menschwerdung des Gottessohnes ein „unaussprechliches“ Geheimnis sei, ist ein locus communis der Theologie des 2. Jahrhunders[3]. Es könnte sich nur fragen, ob etwa der Ausdruck „indivisibilis unio“ auf das ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως des Chalcedonense und auf das von Cyrill und seinen Gesinnungsgenossen vor den anderen Synonymen bevorzugte ἕνωσις zurückgeht. Es ist möglich, daß der wahrscheinlich der Zeit der monophysitischen Streitigkeiten angehörige armenische Uebersetzer den im Original vorgefundenen Ausdruck durch Einschiebung eines dogmatischen Schlagworts seiner Zeit verschärft hat, wie er oder ein Zeitgenosse von ihm den Begriff θεοτόκος in die Apologie eingetragen hat. Aber beweisen läßt sich das nicht, und ebensowenig, daß ein Christ des 2. Jahrhunderts nicht Aehnliches gesagt haben könne. Der Begriff ἕνωσις wird von Irenäus nicht selten auf die Verbindung der Gottheit mit der menschlichen Natur in der Person Jesu angewandt[4]; und wer, wie die Verfasser der johanneischen und

---

1) Z. B. Cyrillus apol. pro XII capp. c. Theodoretum (Migne 76 col. 408): γέγονεν ἄνθρωπος καὶ οὐχ, ὡς σὺ φῄς, ἀνέλαβεν ἄνθρωπον.

2) 1 Jo. 1, 1 ff. 2, 22; 4, 2 f. 5, 5 f. 2 Jo. 7; Ignatius Eph. 7, 2; Iren. III, 11, 3. 7; 16, 5—8.

3) Auf Grund von Jes. 53, 8 (τὴν γενεὰν αὐτοῦ τίς διηγήσεται) nennt Justin die Herkunft und Geburt Christi ἀνεκδιήγητον apol. I, 51; dial. 43 (zweimal). 76 (zweimal), einmal auch ἀδιήγητον dial. 32. Dieselbe Stelle citirt er noch dial. 63. 68. 89. Auch Iren. III, 19, 2 bezieht sie noch auf die Menschwerdung und sagt IV, 33, 11 daraufhin: *inenarrabile habet genus*, während er II, 28, 5 denselben Spruch bereits auf die vorzeitliche Erzeugung bezieht.

4) Iren. V, 1, 3 *Ebionaei unitionem dei et hominis per fidem non recipientes etc.* Ibid. *verbum patris et spiritus dei adunitus antiquae substantiae plasmationis Adae.* Die dortige Vergleichung dieser Vereinigung in der Person Christi mit der Mischung des Weins und Wassers im Kelch wahrt nicht einmal das ἀσυγχύτως des Chalcedonense. Es ist daher auch nicht zufällig, daß Theodoret in seiner Anführung von Iren. III, 19, 1 den Ausdruck *filius hominis commixtus verbo dei* ge-

der ignatianischen Briefe, wie Irenäus und auch unser Fragmentist seinen Glauben an Christus in bewußtem Gegensatz gegen Leute ausspricht, welche die Realität des leiblichen Lebens und Leidens Christi leugnen und in mannigfaltiger Weise den Menschen Jesus von dem göttlichen Erlöser trennen (Iren. III, 11, 7), oder nach alter Lesart von 1 Jo. 4, 3 „Jesum auflösen“ (Iren. III, 16, 8), konnte im zweiten Jahrhundert ebensogut als im fünften Anlaß nehmen, jener *ἕνωσις* auch einmal ein Epitheton wie *ἀμέριστος, ἀχώριστος, ἀδιαίρετος, ἀκατάλυτος, ἀδιάκριτος* zu geben[1]. Unser Fragment ist eine vereinzelte Sentenz, welche offenbar um ihres dogmatischen Inhalts willen excerpirt worden ist. Während der christologischen Kämpfe des 5. Jahrhunderts wurde es üblich, Aussprüche der Väter als dogmatische Beweisstellen förmlich zusammenzustellen[2]. Wir werden die Erhaltung dieses Fragments dem Fleiß eines solchen, Testimonia aus der altkirchlichen Literatur sammelnden Theologen während jener Kämpfe verdanken.

---

ändert hat (s. Stieren p. 525 Note 2), während er aus Iren. IV, 33, 11 den einfacheren Ausdruck *τὴν ἕνωσιν τοῦ λόγου πρὸς τὸ πλάσμα αὐτοῦ* getreu abgeschrieben hat. Cf. noch Fragm. 28 bei Stieren p. 842. Auch Iren. IV, 18, 5 *κοινωνίαν καὶ ἕνωσιν ἀπαγγέλλοντες σαρκὸς καὶ πνεύματος* (so nach dem aus dem Lat. verbesserten griech. Text) ist nach dem Zusammenhang ebensowohl christologisch als anthropologisch gemeint.

1) Ignatius Eph. 3, 2 nennt Christus *τὸ ἀδιάκριτον ἡμῶν ζῆν* cf. Mgn. 1, 1 doch wohl nicht, weil Christus nicht von uns getrennt, sondern weil er nicht in seine Elemente aufgelöst und getödtet werden kann, cf. Hebr. 7, 16. Ueber die Anwendung der anderen Synonyma auf die Trinität im 2. Jahrhundert cf. Forsch. III, 233.

2) Cf. die Sammlungen patristischer Zeugnisse am Schluß der drei dogmatischen Dialoge Theodorets (Immutabilis, Inconfusus, Impatibilis). Jede derselben beginnt mit den ältesten Vätern: Ignatius, Irenäus, Hippolytus, Eustathius (ed. Schulze IV, 49—71; 127—174; 231—261). Eine dogmatische Blüthenlese scheint auch der armenische Codex zu enthalten, aus welchem Martin das Fragment des Aristides geschöpft hat. Er gibt aus demselben Analecta IV, 2 Note 7 ein apokryphes Citat aus Clemens Romanus, p. 16 Note 2 eins aus Melito, p. 34 mehrere solche aus Irenäus, p. 71 aus Hippolyt, p. 80 aus Cyprian und Origenes, p. 179 (Note 2. 5) und p. 182 aus Dionysius Alex., p. 194 f. aus Petrus Alex., p. 209 Note 2 aus Methodius. Die Tendenz der Sammlung scheint antinestorianisch zu sein.

Dann ist es aber auch wahrscheinlich, daß schon das Original einen starken, irgendwie auffälligen Ausdruck für die Einigung des Sohnes Gottes mit seiner menschlichen Natur enthielt, und daß eben dies der Grund war, warum die Sentenz von Gegnern des Nestorius und der antiochenischen Lehre aus einer Schrift des Aristides ausgezogen wurde. Den Wortlaut können wir nicht mehr genau feststellen; aber den guten, einer unverdächtigen Tradition und dem Inhalt des Fragments entnommenen Gründen für die Echtheit desselben steht, soviel ich sehe, kein begründetes Bedenken gegenüber.

Schwieriger scheint es über die Homilie zu urtheilen. Ist sie in der Ueberlieferung der Armenier enger mit der Apologie verbunden, als das Wort „an alle Philosophen“ (s. oben S. 415f.), und bietet sie durch ihren viel größeren Umfang der Untersuchung und der Vergleichung mit der Apologie eine breitere Grundlage, so ist doch andrerseits die Vergleichung dadurch viel schwieriger, daß wir es hier nicht, wie in der Apologie und dem Sendschreiben, mit einer für Heiden bestimmten Erörterung über das Wesen des Christentums, sondern mit einer Predigt vor der versammelten Christengemeinde über ein Stück der evangelischen Geschichte zu thun haben. Die Predigt ist vollständig. Der Gegenstand derselben: die Bitte des reumütigen Schächers an Christus und die Antwort Christi wird gleich in den ersten Worten als das Mysterium hingestellt, welches der Zuhörer beherzigen soll. Nachdem die Situation gezeichnet und dem Zwiegespräch zwischen dem Schächer und Christus seine Stelle in der Kreuzigungsgeschichte angewiesen ist (§ 1. 2), verweilt der Redner bei der religiösen und dogmatischen Würdigung sowohl der Bitte des Schächers als der Antwort Christi (§ 3—6) und schließt mit der Ermahnung, dem Beispiel des reumüthigen Schächers im Glauben an die lebendigmachende und beseligende Kraft des Wortes Christi zu folgen und das Schicksal des andern Schächers sich zur Warnung dienen zu lassen (§ 7). Das ist nicht eine jener schriftauslegenden Homilien oder Bibelstunden, wie wir sie von Origenes besitzen, sondern eine abgerundete Rede, wie die Epiphanienpredigt des Hippolytus. Sie ist unvergleichlich besser geordnet als die älteste vorhandene Gemeindepredigt, der sogen. zweite Korintherbrief. Darin aber gleicht sie dieser, daß der Redner die Hörer ohne jede Einleitung an seinen Gegenstand

herantreten heißt. Die Exclamation, womit er sofort auf dessen ehrfurchtgebietende Denkwürdigkeit hinweist, während er alle anderen Stücke der evangelischen Geschichte, welche er im weiteren Verlauf der Rede berührt, erst förmlich erzählt, hat zur unerläßlichen Voraussetzung, daß die Verlesung von Lc. 23, 33—43 der Predigt unmittelbar vorangegangen ist[1]. Dies bestätigt auch der Schluß, wo ausdrücklich daran erinnert wird, daß die Geschichte der beiden Schächer, welche den Hörern jetzt wieder vor Augen gestellt worden ist, beständig oder häufig aus den hl. Schriften vorgelesen werde[2]. Das wäre höchst sonderbar geredet, wenn nicht gerade auch in dem vorliegenden Fall die Lesung der Geschichte die Form gewesen wäre, in welcher sie den Hörern zunächst vor Augen gestellt worden wäre. Der Redner steht neben dem durch die Lesung des Textes aufgestellten Gemälde und deutet mit dem Finger und begleitenden Wort auf das Einzelne hin, und zwar mit der von Anfang bis zu Ende kräftig sich äußernden Absicht, daß die Hörer des Wortes Thäter desselben werden[3]. Für die Entstehungszeit dieser Predigt ist von Bedeutung, was über die Form der Kreuzigung Christi und der mitgekreuzigten Schächer gesagt wird. Während nämlich die Lage des reumüthigen Schächers so beschrieben wird: *Quamvis enim manibus in tergum conversis et ligatis pedibusque similiter esset ligno*

1) Die Abgrenzung der Perikope ist wohl selbstverständlich. In § 7 wird auch der Tadel des gottlosen Schächers von Seiten des Frommen (v. 39. 40) als bekannt vorausgesetzt und ebendort auf Grund von v. 33 gedichtet, daß der Fromme zur Rechten, der Gottlose zur Linken Christi gehangen habe.

2) Martin § 7: *Utriusque horum* (latronum) *facta prae tuis oculis iacent*, *quae continuo* (Himpel „immerfort") *recitantur et leguntur ex libris sacerdotalibus*, *qui his evidentissimis propositis argumentis tibi firmissimam certissimamque persuasionem in animum inducunt*, *crucifixum esse deum et filium dei, cui gloria.* Ein *etc.* dahinter ist Martin's Zuthat. Das *leguntur* neben *recitantur* und *certissimam* neben *firmissimam* werden solche Doppelübersetzungen sein, wie sie auch sonst bei armenischen Uebersetzern nachgewiesen sind, cf. Sasse, Prolegomena in Aphraatis homilias p. 28 f.

3) Ganz nach der berühmten Beschreibung der christlichen Predigt im Verhältnis zu der vorangegangenen Schriftverlesung bei Justin apol. I, 67.

*confixus, linguae tamen motione cursum et precem perfecit* (§ 2), heißt es kurz vorher (§ 1) von Christus: *Praedicatio namque evangelica dicit, ipsum crucifixum in cruce stetisse et quidem non modo, aliorum mortalium instar, alligatum, verum etiam, ad prophetarum oracula perficienda, clavis defixum.* Der Redner weiß also und setzt bei den Hörern als bekannt voraus, daß die Strafe der Kreuzigung in der Regel ohne Anwendung von Nägeln, lediglich durch Anbindung der Verbrecher an Händen und Füßen vollzogen wird[1]. So beschreibt er sehr genau, aber ohne jeden positiven Anhalt in den Evv., die Lage des Schächers. Daß Jesus, wie die evangelische Geschichte indirekt bezeugt[2], wenigstens mit den Händen, vielleicht auch mit den

1) Cf. Fulda, Kreuz und Kreuzigung S. 161—163, auch S. 153 und Tafel 5; Winer, Realwörterb. I³, 678 A. 5. Aristides liefert einen geschichtlich werthvollen Beleg.

2) Jo. 20, 25. 27 (Luc. 24, 39?). Die Annagelung wird in Folge dessen von jeher häufig erwähnt z. B. Ign. Smyrn. 1, 1; Marcus bei Iren. I, 14, 6; Petrusevangelium c. 6; Clem. hom. XI, 20, oder stillschweigend vorausgesetzt, wie von Barnabas 5, 13. Bemerkenswerth ist aber, daß Aristides in der Apologie c. 2 mit einem gewissen Nachdruck von der Annagelung spricht. Zwar der Syrer sagt nur: „er ward von den Juden durchbohrt“ oder „erstochen“, so daß man an ἐξεκεντήθη als Original denken könnte (cf. Jo. 19, 37). Aber der Armenier scheint das Original hier treuer wiedergegeben zu haben. Nach Himpel S. 115: „gekreuzigt (Particip, also = „als er gekreuzigt wurde“), wurde er mit Nägeln durchbohrt (Verbum finitum), und auferstanden von den Todten, fuhr er zum Himmel auf“. Die übrigen Uebersetzungen, auch die von Conybeare p. 33, haben die Schärfe des Ausdrucks abgeschliffen. Lassen wir die höchst eigentümliche Ausdrucksweise des Armeniers als genaue Wiedergabe des griechischen Originals gelten, so wird also auch hier wie in der Homilie als etwas Besonderes und keineswegs Selbstverständliches hervorgehoben, daß bei dieser Kreuzigung die Annagelung stattfand. Das ist eine merkwürdige Uebereinstimmung zwischen Apologie und Homilie. Darin stimmen außer Barnabas auch Justin apol. I, 35; dial. 97. 104, und Tertullian c. Marc. III, 19; IV, 42; Eus. demonstr. ev. X, 8, 11 mit der Homilie überein, daß sie die Annagelung als Erfüllung atl. Weissagung wichtig finden. Während aber Aristides in zwei ihm zugeschriebenen Schriften dies als eine seltene Form der Kreuzigung besonders hervorhebt, scheinen jene anderen Schriftsteller die Annagelung als das mit der Kreuzigung selbstverständlich Gegebene anzusehen. So Justin dial. 97 extr., Ter-

Füßen, ans Kreuz angenagelt worden ist, erscheint als eine Ausnahme. Um so sicherer fühlt sich der Prediger in dem Glauben, daß dies zum Behuf der Erfüllung prophetischer Weissagungen so geordnet worden sei. Je weniger das NT auf die Annagelung Jesu ein Gewicht legt, und je weniger dort angedeutet ist, daß man mit Jesus in dieser Beziehung anders als mit den beiden Schächern und sonstigen Verbrechern verfahren sei, um so klarer leuchtet hervor, daß der Prediger aus unmittelbarer Kenntnis des gewöhnlichen Verfahrens redet. Seit Konstantin der Große die Kreuzigung als Todesstrafe abgeschafft hatte [1], bildete sich jeder Christ im römischen Reich seine Vorstellung von der Hinrichtung durchs Kreuz unwillkürlich und unvermeidlich nach dem einzigen Beispiel, von dem man nähere Kunde hatte, nach der Kreuzigung Jesu. Unsere Homilie ist vorkonstantinisch; denn sie setzt allgemeine Kenntnis von dem zu ihrer Zeit gewöhnlichen Verfahren bei Kreuzigungen voraus und läßt nur in Folge davon die Art, in welcher Jesus

---

tullian c. Marc. III, 19 *(quae propria atrocia crucis)*, auch Irenäus II, 24, 4 *(qui clavis affigitur)*. Der regelmäßige Gedanke ist der, daß Jesus zum Zweck der Erfüllung von Psalm 22, 17 auf keine andere Weise als durch Kreuzigung sterben mußte, weil nur bei dieser Hinrichtungsart ein Durchbohren der Hände und Füsse stattfindet, oder richtiger: stattfinden k a n n; denn es wäre unvorsichtig, zu schließen, daß Justin und Tertullian überhaupt von keiner anderen Art der Kreuzigung als von Annagelung gewußt hätten. Nur reflektirt haben sie hierauf nicht. Es bleibt dies eine gemeinsame Eigentümlickeit des Apologeten Aristides und des Predigers Aristides. Da er wie Justin und Tertullian eine Erfüllung der Weissagung in der Annagelung findet, so wird er auch, wie Justin es im Anschluß an die Psalmstelle oft mit Nachdruck hervorhebt, Annagelung auch der Füße angenommen haben: was auch der Schilderung der Lage des Schächers entspricht, welcher an Händen und Füssen gebunden war. Andere, wie das Petrusevangelium, begnügen sich mit der Annagelung der Hände, welche allein ein deutliches Zeugnis der Bibel für sich hat. — Beiläufig sei erwähnt, daß die gnostischen Petrusakten die Kreuzigung des Petrus, welche allerdings, abgesehen von der Umkehrung des Körpers, eine Nachbildung der Kreuzigung Christi sein soll, ganz beiläufig auch als Annagelung charakterisiren (Acta Petri etc. ed. Lipsius p. 96, 14; 97, 13).

1) Sozom. hist. eccl. I, 8; Aur. Victor de Caesaribus c. 41, 3 (nicht in desselben Epitome c. 41); cf. Fulda S. 231.

gekreuzigt worden ist, als eine bedeutsame Ausnahme von der gemeinen Regel erscheinen.

Hierdurch ist die Frage nach dem Werth der Ueberlieferung, daß der athenische Philosoph Aristides der Verfasser auch dieser Homilie sei, bedeutend vereinfacht. Das Urtheil von Harnack, daß „die ganze Homilie, wenn nicht Alles täuscht", sich gegen Nestorianer zu richten scheine, und daß nur Gedankenlosigkeit sie dem alten Aristides habe zuschreiben können [1], bezeugt in ihren beiden Theilen nicht gerade das Gegentheil von Gedankenlosigkeit. Was das Erstere anlangt, so haben wir hier keine dogmatische Abhandlung, sondern eine wirkliche, an die christliche Gemeinde gerichtete Predigt [2], und zwar eine nach Inhalt und Form ganz respectabele Predigt vor uns. Von den 7 ziemlich gleich langen Paragraphen, in welche Martin sie getheilt hat, sind nur § 4 und 5 vorwiegend dogmatischen, und zwar polemisch-dogmatischen Inhalts. Sollten darin einige Ausdrücke sich finden, welche die christologischen Parteigegensätze des 5. Jahrhunderts wiederzuspiegeln scheinen, so würde man sich zu erinnern haben, daß, wie sich als sehr wahrscheinlich herausgestellt hat, gewisse antinestorianische Theologen des 5. Jahrhunderts sich für die literarischen Reliquien des Aristides interessirt haben, und daß die ebenso gesinnten Armenier, welche sie übersetzten, sich in einem Falle sicher, in einem anderen Fall vielleicht gestattet haben, eine antinestorianische Redewendung einfließen zu lassen. Aber die armenische Homilie enthält nichts Derartiges. Wenn einmal demjenigen, welcher Christum für einen „puren, von Natur sterblichen Menschen" oder für einen „leeren (nichtigen), getheilten, vergänglichen Menschen" (§ 4), höchstens für einen hervorragenden Menschen [3] hält, ohne doch die

---

1) Texte und Unters. I, 1, 114.

2) Abgesehen von der ganzen Anlage zeigen das die Anreden: *sagax auditor* (81), *Christi fideles dilectissimi* (§ 7), wohl zu unterscheiden von der rhetorischen Apostrophe an die gar nicht anwesenden Ungläubigen und Halbgläubigen in § 4. 5. Von den so Angeredeten spricht der Prediger § 5 daneben auch in dritter Person *(eorum falsa fabula)*, und stellt sich und seine Gemeinde ihnen gegenüber *(Sed nos confitemur)*.

3) Die Mechitaristen und Martin übersetzen § 5 *Si ergo (nunc si)*

Wahrheit seiner wunderbaren Worte und Wirkungen zu bestreiten, der darin liegende Selbstwiderspruch vorgehalten wird, so bedarf es doch wohl keines Beweises, daß das eine geradezu lächerliche Beschreibung und Bestreitung des Nestorianismus wäre. Von zwei Naturen Christi wissen diese „mit jüdischem Auge die Fleischwerdung Immanuels" betrachtenden Christen gar nichts, und über das im 5. Jahrhundert strittige Verhältnis der beiden Naturen sagt daher auch der verständige Prediger kein Wort. Das Wort *divisus* bezeichnet hier, wie der Zusammenhang unwiderleglich zeigt, nicht den Mangel an inniger Verbindung der beiden Naturen, welchen man den Nestorianern vorwarf, sondern diejenige Theilbarkeit und Zusammengesetztheit der menschlichen Natur und der Kreatur überhaupt, womit deren Vergänglichkeit und Sterblichkeit gegeben ist[1]. Das Bekenntnis, welches der Prediger jener niedrigen Auffassung der Person Christi gegenüberstellt, lautet dahin, daß der dem Leibe nach Gekreuzigte nicht ein bloßer Mensch, sondern Gott und Gottes Sohn, Gott von Gott und Logos sei[2]. Nur Einer, der dies ist, kann das Paradies, welches Gott

---

*Christus eminens homo tantum tibi appareat (apparet).* Nach Himpel S. 120 („Nun gilt dir Christus der Hocherhabene als bloßer Mensch") gehörte *eminens* zum Vorigen als Bekenntnis des Predigers selbst.

1) Cf. das oben S. 423 Anm. 1 zu Ignatius Bemerkte.

2) Die positiven Formeln sind folgende: § 4 vom Schächer *crucifixum vere deum esse certo cognoscens;* § 5 *confitemur crucifixum corpore esse deum verum, adoramusque illum paradisi patefactorem dominum.* Die Mechitaristen gaben *in corpore vero*, aber Himpel bemerkt S. 120 ausdrücklich, daß das Wort „wahr" bei „Fleisch" im armenischen Text fehle. Dann sollte man aber auch nicht sagen, daß in dieser Rede der Doketismus bestritten werde; denn außer diesem unechten *corpus verum* enthält sie keine Spur dieses Gegensatzes. Das bloße *corpore* wäre κατὰ σαρκά oder ἐν σαρκί. Es könnte eine Zuthat des Uebersetzers sein, wie erst der armenische Uebersetzer der Apologie c. 2 durch Zusetzung eines κατὰ σαρκά die hebräische Herkunft ausdrücklich auf die leibliche Seite beschränkt zu haben scheint. An sich ist das bekanntlich eine uralte, Röm. 9, 5 einerseits und 1 Petri 4, 1 andrerseits ebenso angewandte Formel. Wenn sie in der Zeit der christologischen Kämpfe mit polemischer Absicht gebraucht worden wäre, würde sie eher nestorianisch als antinestorianisch zu nennen sein. Ist sie dagegen in beiden Fällen von dem armenischen Uebersetzer dem Original entsprechend bewahrt worden, während der syrische Ueber-

selbst den Menschen verschlossen hat, dem Schächer wieder öffnen (§ 4. 5). Von diesem Bekenntnis sagt der Prediger: „so bekennen wir“ (§ 5); das ist „unser wahrer Glaube“, und begründet es aus seinem Text, aber auch (§ 6) aus den Zeugnissen Jesu bei Gelegenheit der Auferweckung des Lazarus und der Heilung des Blindgeborenen (Jo. 11, 40; 9, 35—38) im Gegensatz zu dem Urtheil der jüdischen Gegner Jesu (Jo. 10, 33). Schon diese geschichtliche Erinnerung würde es erklären, daß ihm die bestrittene „falsche Fabel und thörichte, der Verspottung, oder vielmehr der Trauer werthe Lehre“ gewisser Christen von Christus als einem bloßen, wenn auch hervorragenden Menschen als ein Beweis jüdischer Blindheit erscheint (§ 5). Es können aber auch jüdische Christen gemeint sein. In alle dem ist nichts enthalten, was nicht in die Zeit des Aristides paßte. Nicht nur gleich starke Bekenntnisse zur Gottheit Jesu sind in der noch älteren nachapostolischen Literatur, zumal in den ignatianischen Briefen vorhanden, sondern auch der hier obwaltende Gegensatz ist damals vorhanden gewesen und bekämpft worden. Die älteste bisher bekannte, wahrscheinlich in den ersten Jahrzehnten des 2. Jahrhunderts und wahrscheinlich in Korinth gehaltene Predigt beginnt mit den Worten: „Ihr Brüder, so müssen wir von Jesus Christus denken, als von Gott, als vom Richter der Lebendigen und der Todten. Und nicht dürfen wir gering denken von unserem Heil“[1]. Im Barnabasbrief finden wir eine, wie es scheint, durch jüdische Christen vertretene niedrige Ansicht von Christus bestritten, wornach das Leiden Christi gar nicht

---

setzer der Apologie sie getilgt hat, so haben wir hier eine Uebereinstimmung zwischen Apologie und Homilie zu constatiren. Zu vergleichen ist auch das ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ in dem Fragment des Sendschreibens (s. oben S. 417 A. 5 und 421 A. 2), obwohl dort der Gegensatz einer doketischen Ansicht, in der Homilie und Apologie dagegen der Gegensatz der göttlichen Würde des menschlich Geborenen und Leidenden obwaltet. — Es heißt ferner § 6 von dem Blindgeborenen: *lucis ipsius auctorem invenit*, *deum scilicet a deo et verbum. Talem mercedem vox accipit*, *quae nostram veram fidem domino nostro Jesu Christo confitetur.* — § 7 *crucifixum esse deum et filium dei, cui gloria.*

1) Clem. II. Kor. 1, 1, cf. Ztschr. f. Prot. und Kirche LXXII S. 203 f.; Gött. gel. Anz. 1876 S. 1414. 1430 f.; Gesch. d. Kanons I, 358. 799.

mehr als eine tiefe Herablassung des Sohnes Gottes empfunden wird[1]. Die Lehre von Jesus als dem „hervorragenden Menschen", wenn sie wirklich in § 5 den Irrlehrern nachgesagt wäre, ist schon am Ausgang des 1. Jahrhunderts durch Kerinth vertreten (Iren. I, 26, 1); und Justin, der Zeitgenosse des Aristides, bezeugt, daß damals nicht wenige Christen, besonders auch solche jüdischer Herkunft unter Ablehnung der von der Mehrheit der Christen vertretenen höheren Würdigung Christi als des fleischgewordenen Logos und voräonischen Gottes auf jenem niederen Standpunkt verharrten[2]. Wenn Justin auf Grund des Gebotes Jesu, daß man nicht menschlichen Lehren, sondern der prophetischen Predigt und seiner eigenen Lehre glauben solle, sich außer Stande erklärt, jene niedrige Ansicht von Christus gelten zu lassen (dial. 48 extr.), so ist das genau der Standpunkt unseres Predigers. Gleich im Eingang (§ 1) betont er zweimal die Erfüllung der prophetischen Weissagungen im Leiden Christi; er faßt dem jüdischen Unglauben gegenüber seine Ueberzeugung in den Ausdruck „Emmanuelis incarnatio" zusammen (§ 5), und die „Stimme Christi", von welcher der gottlose Schächer sich abwendet (§ 7), während der andere ebenso wie Lazarus und der Blindgeborene ihre beseligende Wirkung erfahren (§ 8), die durch entsprechende Thaten bewährten Selbstzeugnisse Jesu, besonders die aus dem 4. Ev. sind ihm die Hauptbeweise. Der einzige Ausdruck in diesen Bekenntnissen, welcher im 2. Jahrhundert weniger geläufig ist und möglicherweise auf Rechnung des armenischen Uebersetzers zu setzen wäre, ist *deum a deo et verbum* (§ 6). Aber das *θεὸν ἐκ θεοῦ* ist keine neue Formel im Nicaenum, sondern der Sache, ungefähr auch dem Wortlaut nach im 2. Jahrhundert heimisch[3]. Die auf Christus bezogene Doxologie, womit die Rede schließt (*ᾧ* oder *οὗ ἡ δόξα*), ist schon durch ihre auffallende Kürze und Schlichtheit gegen den Verdacht gesichert, eine Zuthat des Uebersetzers oder noch jüngerer Ab-

---

1) Barn. 5—7, besonders S. 7, 2, cf. meinen Ignatius v. Ant. S. 397 f.

2) Dial. 48. 49, cf. Gesch. d. Kanons II, 671 n. 2.

3) Theoph. ad Autol. II, 22 *θεὸς ὢν ὁ λόγος καὶ ἐκ θεοῦ πεφυκώς*, cf. Forsch. II, 156. Uebrigens wissen wir nicht, ob in der Homilie *ἐκ* oder *ἀπό* oder *παρὰ θεοῦ* stand.

schreiber zu sein, ist dann aber auch ein Zeichen hohen Altertums der Rede selbst.

Wenn nicht die sonderbare Mode unter uns herrschend geworden wäre, alles Befremdliche an Schriftstücken mit antiken Titeln als Zeichen der Unechtheit anzusehen, so hätte man sich dem Eindruck der hohen Altertümlichkeit dieser Rede niemals entziehen können. Es ist die Sprache der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts, wenn die Bitte des Schächers und die Antwort Jesu zweimal ein *μυστήριον* genannt wird (§ 1. 3). Der Gegenstand heißt nur darum so, weil er eine religiös bedeutsame Thatsache ist[1]. Viel Eigentümliches zeigt die Behandlung des NT's. Neben einer nicht ganz deutlichen, jedenfalls aber wenig charakteristischen Bezeichnung der Evangelien oder der Evangelisten[2], welchen der Prediger seine kurze Skizze der Kreuzigungsgeschichte entlehnt, überrascht um so mehr die Bezeichnung der Schriftgattung, zu welcher die Evangelien wenigstens mitgehören, als „priesterliche Bücher"[3]. Es wird kaum etwas anderes als *βιβλία ἱερατικά* zu Grunde liegen können; das ist aber zu keiner Zeit, am allerwenigsten im 5. oder in einem noch späteren Jahrhundert ein in der Kirche üblicher Ausdruck für die Bibel gewesen. Nur zu einer Zeit, wo die Namen für die Evangelien und die hl. Schriften überhaupt noch wenig fest geprägt waren, kann die Rede gehalten sein. Der Apo-

---

1) Cf. Ignatius Eph. 19, 1; Magn. 9, 2; Justin dial. 74 n. 5; c. 106 n. 3; c. 131 n. 5; c. 138 n. 7.

2) Nach Martin § 1 *praedicatio namque evangelica dicit;* die Mechitaristen p. 15 *namque ipse evangelii nuntius... dixit*, auch Himpel S. 117 „der Verkünder des Evangeliums sagt". Man könnte an den einzelnen Evangelisten Lukas denken, aus dessen Buch der Text genommen ist. Was aber so eingeführt wird, ist zum Theil gar nicht bei Lukas, sondern nur bei Johannes zu finden: die Unterscheidung des Leibrocks von den übrigen Kleidern, der Soldat mit der Lanze (nicht Rohr), das Wort: „es ist vollbracht".

3) So am Schluß des Ganzen s. oben S. 425 A. 2. Wenn die Evangelien hierdurch den „Priestern" in der Kirche besonders zugeeignet sein sollten, so wäre erstens daran zu erinnern, daß man schon im 2. Jahrhundert von „Priestern" in der Kirche gesprochen hat, cf. Apostellehre c. 13 und Forsch. III, 249, und zweitens daran, daß es sich hier um die Vorlesung im Gottesdienst handelt, der unter Leitung der Geistlichen stand.

loget Aristides kennt wie Justin den Namen εὐαγγέλιον und εὐαγγέλια für die Bücher, die wir so nennen. Aber beide geben der Empfindung Ausdruck, daß das ein nicht eben entsprechender kirchlicher Kunstausdruck sei[1]. Darum finden auch andere Namen für diese Bücher Platz, bei Justin ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων, bei unserem Prediger βιβλία ἱερατικά. Die Uebersetzung „priesterliche Bücher“ ist viel zu enge; besser wäre „gottesdienstlich“. Die γράμματα ἱερατικά der Egypter[2] und die *charta hieratica* der Römer[3] hießen nicht darum so, weil sie nur den Priestern gehörten oder nur von ihnen gebraucht wurden, sondern wegen der heiligen und überhaupt erhabenen Gegenstände, für welche man sich, wenigstens ursprünglich, ihrer bediente. Den Gegensatz zu ἱερατικός bildet δημοτικός[4]. Hat nun Valentin die profane oder heidnische Literatur als αἱ δημόσιαι βίβλοι den hl. Schriften der Kirche als (τὰ) γεγραμμένα ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ gegenübergestellt[5], warum sollte sein Zeitgenosse Aristides die letzteren nicht als βιβλία ἱερατικά im Unterschied von den βιβλία δημοτικά oder δημόσια bezeichnet haben? Sie sind es schon dadurch, daß sie der christlichen Gemeinde im Gegensatz zur Masse der Bevölkerung gehören, und insbesondere auch durch das, was Aristides hier von ihnen sagt, daß aus ihnen vor der versammelten Gemeinde regelmäßig die heilige Geschichte gelesen wird. Man sieht an dieser Stelle, daß es dem Prediger als eine den Glauben stärkende Bürgschaft für die Wahrheit des christlichen Glaubens gilt, daß die Thatsachen, worauf sich dieser gründet und bezieht, nicht nur mündlich überliefert und gepredigt werden, sondern auch

---

1) Aristides in der Apologie c. 2 wahrscheinlich ἐκ τοῦ καλουμένου παρ' αὐτοῖς εὐαγγελίου, cf. in Bezug auf Justin Gesch. d. Kanons I, 466—477. Außerdem spricht Aristides in der Apologie nur allgemein von „den Schriften der Christen“ c. 15 in. 16 (zweimal). 17 in.

2) Clem. strom. V, 20 p. 657 Potter: τὴν ἱερατικὴν (sc. γραμμάτων μέθοδον), ᾗ χρῶνται οἱ ἱερογραμματεῖς, cf. Heliodori Aethiopica IV, 8; auch der Ausdruck τὰ ἱερατικὰ καλούμενα βιβλία bei Clemens strom. VI, 37.

3) Plinius h. n. XIII, 12, 74.

4) So z. B. an der angeführten Stelle des Heliodor, bei Herodot II, 36 im Gegensatz zu ἱερός.

5) Bei Clem. strom. VI, 52. Darüber Ausführliches in der Gesch. des Kanons II, 953 ff.

in Schriften niedergelegt sind, und zwar in Schriften, welche die christliche Gemeinde in ihren Gottesdiensten unablässig liest und lesen hört. Wir sehen hier die Idee des auf die geschriebenen Evangelien angewandten γέγραπται, obwohl der Ausdruck selbst nicht einmal gebraucht wird, noch ganz in ihrer ursprünglichen Frische wie bei Ignatius und Justinus[1]. Aber gerade bei dem Apologeten Aristides finden wir ganz gleichartige Hinweise auf das geschriebene Evangelium und auf die den Christen eigentümlichen Schriften als eine Gewähr dafür, daß er nicht eigene Erfindungen vortrage[2]. Was der Prediger von der einzelnen evangelischen Geschichte, über die er predigt, sagt, daß eine „wunderbare Kraft darin liege (§ 1), sagt der Apologet mit ganz ähnlichen Worten von dem geschriebenen und auch den Heiden zur Lesung empfohlenen Evangelium überhaupt (c. 2 oben S. 331 f.).

Die Anführung der Sachen und Worte aus den Evv. zeigt eine Natürlichkeit und Naivetät, welche man unter den Erzeugnissen der geistlichen Beredsamkeit des 4. und 5. Jahrhunderts kaum irgendwo finden wird. Es fehlt selbst in der kurzen Schilderung der Kreuzigungsgeschichte bis zum Gespräch zwischen dem Schächer und Christus (§ 1. 2) nicht der rednerische Schwung und die Spur theologischer Reflexionen; aber es werden doch die Thatsachen selbst Schlag auf Schlag, ohne den später üblich gewordenen Pomp bildlicher Redewendungen vorgeführt. Die Thatsachen selbst sind dem Redner und seinen Hörern noch nicht so abgestanden und abgedroschen, daß die einfache Erinnerung an sie nicht mehr wirksam wäre. Die Art, wie die Geschichten von Lazarus und dem Blindgeborenen angezogen werden, setzt freilich voraus, daß auch diese Geschichten ebenso wie die vom Schächer der Gemeinde durch „beständige Lesung aus den gottesdienstlichen Büchern" bekannt waren. Daß Lazarus vom Tode auferweckt worden ist, wird nur dadurch ausgedrückt, daß die Stimme Christi, welche an ihn, wie an den Schächer sich richtete, *semper vivificans* genannt wird. Aber es ist doch merkwürdig, daß das τὶς, wodurch der Evangelist (Joh. 11, 1) an der Spitze seiner

---

1) Ignat. ad Philad. 8 cf. Gesch. d. K. I, 845 ff., II, 945 ff. und in Bezug auf Justin ebendort I, 465 f. 469 f., besonders aber S. 483 f.

2) Apol. c. 2. 15. 16. 17.

Erzählung der Unbekanntschaft seiner Leser mit der Person des Lazarus Rechnung trägt, vom Redner beibehalten wird, und daß mit einem Nachdruck, der heutigen Scnulkindern gegenüber überflüssig sein würde, bemerkt wird, diese Geschichte habe sich einige Zeit vor der Kreuzigung zugetragen[1]. In Bezug auf einzelne Stellen wäre folgendes zu bemerken.

Die Angabe, daß die Schächer zu den beiden Seiten Jesu gekreuzigt worden seien (Mt. 27, 38; Mr. 15, 27; Lc. 23, 33; Jo. 19, 18), wird ohne weiteres dahin näher bestimmt, daß der Fromme zur Rechten, der Gottlose zur Linken gehangen habe, und daran die Bemerkung geknüpft, daß jener nach dem Tode mit Christus die schöne Wohnung zur Rechten, dieser die zur Linken empfangen habe[2]. Sonderbar genug und ohne Rechtfertigung werden die Ereignisse bei der Kreuzigung so geordnet, daß die Verhandlung mit dem Schächer erst nach dem Wort Jo. 19, 30a stattgefunden haben soll. Dies Wort selbst ist durch Aufnahme von ἤδη und πάντα aus Jo. 19, 28 umgestaltet[3]. — Jo. 9, 35 wird (§ 6) mit der LA θεοῦ statt ἀνθρώπου citirt, welche jedenfalls ins 2. Jahrhundert hinaufreicht und dem Zusammenhang der Predigt allein entspricht. In abgekürzter Form werden hieran Stücke von Jo, 9, 37. 38. angeschlossen. — In Jo. 10, 33 § 6 hat entweder der Redner oder der Uebersetzer ein *merus* zu *homo* hinzugefügt. — Das Wort Jo. 10, 40 wird ohne die referirende Einleitung als ein direkt an Martha gerichtetes Wort citirt und zwar in der stark

---

1) § 6 *Haec vox semper vivificans, quam ipse latro audivit, ad quemdam Lazarum ab eodem crucifixo ante suam crucifixionem cum maiore miraculo olim prolata est coram ipsis Judaeis.* Es ist darnach wahrscheinlich, daß den weiter folgenden Worten *Item et ad caecum natum* im Original ein artikelloses πρὸς ἄνθρωπον τυφλὸν ἐκ γενετῆς (cf. Jo. 9, 1) entsprochen hat. Man vergleiche dagegen, wie der Petrus des Clemensromanes, welcher nach der Fiktion dieses Buchs bei seinen Hörern keine Kenntnis des 4. Ev. voraussetzen durfte, trotzdem von dem Blindgeborenen als dem einzigen bekannten Exemplar seiner Gattung redet (Clem. hom. XIX, 22).

2) § 3. 7. In Bezug auf „rechts und links“ cf. Mt. 25, 33 ff.; Herm. vis. III, 1, 9; 2, 1 (τὰ δεξιὰ μέρη, wiederholt von Clem. strom. IV, 15 u. 30); Clem. homil. II, 15 extr.; VII, 2. 3. 11; XX, 3; Didaskalia syr. ed. Lagarde p. 68, 22 (der Heide ist ein Mensch der linken Seite).

3) *Omnia, inquit, consummata sunt nunc* § 2.

abweichenden Form: „Glaube an die Herrlichkeit Gottes“[1]. — Der abgekürzte Text von Lc. 23, 42 ohne ὅταν ἔλθῃς hatte bisher an Tatian seinen ältesten Zeugen, mit welchem unser Prediger auch in Bezug auf die Anrede κύριε und deren Stellung übereinstimmt[2]. — Von den Bedenken gegen die Antwort Jesu Lc. 23, 43, welche frühe und lange genug zur Verdächtigung ihrer Echtheit oder zu künstlicher Interpunktion geführt haben, weiß unser Prediger noch nichts[3]. — Aus Marcus und Matthäus fehlen die wörtlichen Citate. Doch weisen auf unseren Matthäus der Ausdruck: *Emanuelis incarnatio* (§ 5 = Mt. 1, 23), *fel amarum ad potum paratum* (§ 1 = Mt. 27, 34), *coelestium* (nach Martin wörtlich „incorporeorum“) *exercitus perterrefactos*, *supernorum et infernorum naturas simul perculsas* (§ 1 = Mt. 27, 52 f.). Das Uebrige ist synoptisches Gemeingut.

Das Ergebnis der bisherigen Erörterung läßt sich in folgenden Sätzen aussprechen: 1) Diese nur armenisch erhaltene Predigt ist ursprünglich griechisch gehalten und geschrieben und wahrscheinlich im 5. Jahrhundert, gleichzeitig mit der Apologie des Aristides, als ein Werk desselben Verfassers, ins Armenische übersetzt worden. 2) Sie stammt aus der Zeit vor Konstantin. 3) Die Benennung der neutestamentlichen Schriften oder der Evangelien als βιβλία ἱερατικά ist zu keiner Zeit so begreiflich, als im Zeitalter Justins und Valentins. 4) Die christologischen Aussagen des Predigers, die gegentheilige Lehre, gegen welche er polemisirt, die nachlässige Freiheit der Textbehandlung, die Frische und Naivetät in der Behandlung der evangelischen Geschichte passen vorzüglich in diese Zeit. 5) Die Tradition, welche sie dem athenischen Philosophen Aristides zuschreibt, ist unverdächtig; denn Aristides ist keine Celebrität der altkirchlichen Literatur. Die geringe Kunde von ihm, welche durch Eusebius allen

---

1) So ist nach Vetter l. l. S. 126 der handschriftliche Text zu übersetzen, welchen die Herausgeber verbessern zu sollen geglaubt haben.

2) *Memento mei, domine, in regno tuo,* zweimal so § 2. 3, cf. Forsch. I, 213. 214. Note 5.

3) Es genüge der Hinweis auf Tischendorfs Apparat z. St. und Forsch. I, 214 Note 6.

Literaten der Folgezeit zugänglich gemacht war, legte es in keiner Weise nahe, ihm eine, etwa namenlos überlieferte Gemeindepredigt des 2. Jahrhunderts vermuthungsweise zuzuschreiben. Es fehlt nicht an bemerkenswerthen Berührungen in Gedanke und Ausdruck zwischen der Predigt und der Apologie[1]; jedenfalls besteht keine nachweisbare Verschiedenheit in Bezug auf die Denkweise und den Bildungsgrad zwischen dem Verfasser der einen und der anderen Schrift. Ob Aristides einer der Presbyter war, welche damals die christlichen Gemeinden in den griechischen Städten gewöhnlich durch ihre Vorträge erbauten[2], oder ob er ohne solche Ehrenstellung wegen seiner hervorragenden Bildung als Laie je und dann zur Predigt aufgefordert wurde, wissen wir nicht.

---

1) Cf. oben S. 426 A. 2; S. 429 A. 2; S. 433 A. 1. S. 434.

2) Clemens II. Kor. 17, 3 und 5 *οἱ πρεσβύτεροι*, cf. Gött. gel. Anz. 1876 S. 1433; 1887 S. 912 f. In Gemeinden, wo dies um 110, zu einer Zeit, als es dort noch keinen monarchischen *ἐπίσκοπος* gab, die Regel war, wird auch in den folgenden Jahrzehnten, als sie einen solchen hatten, neben dem einen *προεστώς* (Just. apol. I, 67) oder *ἐπίσκοπος* (Hegesippus bei Eus. h. e. IV, 22, 2, und Dionysius von Korinth ebendort IV, 23, 2 f.) den Presbytern ein regelmäßiger Antheil an der Predigtthätigkeit gewahrt geblieben sein.

## Zusätze.

Zu S. 155 A. 4 über Josephus = Joseph Kajaphas cf. das arabische wahrscheinlich ursprünglich syrische Evangelium infantiae c. 1 (Evv. apocr. ed.[2] Tischendorf p. 181) und dazu Thilo, Cod. apocr. p. XXIX Note 21.

Zu S. 159. Die dort nach der Editio princeps von Bouriant abgedruckte Stelle des griechischen Henoch lautet nach der Handschrift von Akhmîm zu Anfang *ὅτει ἔρχεται σὺν τοῖς* (sic) *μυριάσιν αὐτοῖ καὶ τοῖς ἁγείοις αὐτοῦ ποιῆσαι κτλ.* Cf. A. Lods, *Rectifications à apporter au texte grec du livre d'Hénoch publié par M. Bouriant* in *L'évangile et l'apocalypse de Pièrre*, Paris 1893 p. 112.

Bayerische
Staatsbibliothek
MÜNCHEN

**A. Deichert**'sche Verlagsbuchhandlung Nachf. (Georg Böhme),
**Erlangen** und **Leipzig**.

---

**Zahn**, Prof. D. **Th.**, *Acta Joannis* unter Benutzung von C. v. Tischendorf's Nachlass bearb. 10 ℳ.

— —, *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur.* I. Bd. Tatians Diatessaron. 9 ℳ. II. Bd. Der Evangeliencommentar des Theophilus von Antiochien. 8 ℳ. III. Bd. Supplementum Clementinum. 7 ℳ. IV. Bd. hrsg. von Johs. Haussleiter und Th. Zahn. 8 ℳ.

—, —, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons.* I. Bd. Das neue Testament vor Origines. 1. und 2. Hälfte. à 12 ℳ. II. Band: Urkunden und Belege zum ersten und dritten Band. 1. Hälfte. 10 ℳ 50 ₰. 2. Hälfte 1. Abth. 5 ℳ 70 ₰. 2. Abth. 10 ℳ 50 ₰.

— —, *Einige Bemerkungen zu Ad. Harnack's Prüfung der Geschichte des neutestamentlichen Kanons I. 1.* 60 ₰.

— —, *Das apostolische Symbolum.* Eine Skizze seiner Geschichte und eine Prüfung seines Inhalts. 2. Aufl. 1 ℳ 35 ₰.

— —, *Das Evangelium des Petrus.* Das kürzlich gefundene Fragment seines Textes aufs neue herausgegeben, übersetzt und untersucht. 1 ℳ 20 ₰.

— —, *Brot und Wein im Abendmahl der alten Kirche.* 50 ₰.

— —, *Missionsmethoden im Zeitalter der Apostel.* 80 ₰.

— —, *Cyprian von Antiochien und die deutsche Faustsage.* 3 ℳ.

**Seeberg**, Prof. D. **R.**, *Der Begriff der christlichen Kirche.* I. Teil: Studien zur Geschichte des Begriffes der Kirche. 3 ℳ.

— —, *Brauchen wir ein neues Dogma?* Vortrag gehalten auf der Leipziger Pastoralkonferenz am 21. Mai 1891. 60 ₰.

**Bonwetsch**, Prof. D. **Nath.**, *Die Geschichte des Montanismus.* 4 ℳ.

— —, *Methodius von Olympus.* I. Schriften. 13 ℳ.

**Anecdota graeca theologica cum proll.** — Gennadii archiepiscopi Spolitani dialogus Christiani cum Judaeo etc. ed. A. Jahnius, D. phil. hon. (Im Druck.) ca. 5 ℳ.

**Dombart**, Rector Dr. **B.**, *Octavius.* Ein Dialog des Minucius Felix. 2. Ausg. 2 ℳ 40 ₰.

**Engelhardt**, Prof. v., *Das Christentum Justin's des Märtyrers.* Eine Untersuchung über die Anfänge der katholischen Glaubenslehre. 9 ℳ.

A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf. (Georg Böhme),
**Erlangen** und **Leipzig.**

**Hauck,** Prof. **A.**, *Tertullians Leben und Schriften.* 5 ℳ 60 ₰.

**Miodonski,** Dr. **A.**, *Anonymus adv. aleatores* und die Briefe an Cyprian, Lucian, Celerinus und an den karthaginiens. Klerus. Kritisch verbessert, erläutert und ins Deutsche übersetzt. Mit einem Vorwort von Prof. Wölfflin. 2 ℳ.

**Preger,** Ob.-Kons.-Rat Dr. **W.**, *Matthias Flacius Illyricus* und seine Zeit. 2 Hälften. 10 ℳ 80 ₰.

**Bredenkamp,** Prof. Dr. C. J., *Der Prophet Jesaia* erläutert. 7 ℳ.

— —, *Gesetz und Propheten.* Ein Beitrag zur alttestamentlichen Kritik. 3 ℳ.

**Caspari,** Prof. D. **W.**, *Die epistolischen Perikopen* nach der Auswahl von Prof. Thomasius. 5 ℳ 50 ₰.

— —, *Die evangelische Konfirmation*, vornehmlich in der lutherischen Kirche. 3 ℳ.

**Druschky,** Pastor em., *Sinn und Gedanken in den Reden Jesu.* Luc. 15 und 16. 1 ℳ 20 ₰.

**Frank,** Geheimrat, Prof. D. **Fr. H. R.** v., *Die Theologie der Konkordienformel* historisch-dogmatisch entwickelt und beleuchtet. 4 Teile. 12 ℳ.

— —, *System der christlichen Gewissheit.* 2. Aufl. 2 Bde. 16 ℳ, eleg. geb. 19 ℳ.

— —, *System der christlichen Wahrheit.* 2. verb. Aufl. 2 Bde. 16 ℳ, eleg. geb. 19 ℳ.

— —, *System der christlichen Sittlichkeit.* 2 Bde. 15 ℳ, eleg. geb. 18 ℳ.

— —, *Zur Theologie A. Ritschl's.* 3. wesentl. erw. Aufl. 2 ℳ.

— —, *Dogmatische Studien.* 1892. 9 Bog. 2 ℳ.

— —, *Vademecum für angehende Theologen.* 4 ℳ 60 ₰, eleg. geb. 5 ℳ 50 ₰.

**Harnack,** Prof. D. **Th.**, *Katechetik und Erklärung des kleinen Katechismus Dr. Martin Luthers.* 2 Bde. 8 ℳ.

— —, *Luthers Theologie* mit besonderer Beziehung auf seine Versöhnungs- und Erlösungslehre. 2 Bde. 12 ℳ.

**Haussleiter,** Prof. Dr. **Johs.**, *Der Glaube Jesu Christi und der christliche Glaube.* 60 ₰.

A. **Deichert**'sche Verlagsbuchhandlung Nachf. (Georg Böhme),
**Erlangen** und **Leipzig**.

**Kähler**, Prof. D. **M.**, *Die Universitäten und das öffentliche Leben.* 2 ℳ 40 ₰.

— —, *Wie studiert man Theologie im ersten Semester?* Briefe an einen Anfänger. 2. Aufl. 1892. 60 ₰.

— —, *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus.* 1892. 75 ₰.

— —, *Die Wissenschaft der christlichen Lehre* vom evang. Grundartikel aus im Abrisse dargestellt. 2. umgestaltete Auflage. 11 ℳ.

**Klostermann**, Prof. D. **E.**, *Der Pentateuch.* Abhandlungen zu seiner Entstehungsgeschichte. ca. 8 ℳ.

**Köhler**, Prof. D. **A.**, *Lehrbuch der bibl. Geschichte Alten Testamentes.* I., II. 1. à 8 ℳ. II. 2. 1. 3 ℳ, II. 2. 2. 2 ℳ 80 ₰. II. 2. 3. (Schluss) 7 ℳ 50 ₰.

**Kolde**, Professor D. **Th.**, *Die Loci communes* Philipp Melanchthons in ihrer Urgestalt nach G. L. Plitt. 2. Aufl. 3 ℳ 50 ₰.

— —, *Über Grenzen des historischen Erkennens* und der Objektivität des Geschichtsschreibers. 2. Abdr. 1891. 60 ₰.

— —, *Der Methodismus* und seine Bekämpfung 60 ₰.

— —, *Die Heilsarmee,* („The Salvation Army") nach eigener Anschauung und nach ihren Schriften. 1 ℳ 50 ₰.

**König**, Prof. D. **E.**, *Der Glaubensakt des Christen* nach Begriff und Fundament von neuem untersucht. 1891. 3 ℳ.

**Löber**, Hofprediger D. **R.**, *Gottesgedanken.* Nicht populär, sondern einfach. 4 ℳ.

**Märker**, Pfr. Dr. **O.**, *Der Zwischenzustand.* Eine Untersuchung über das Reich der Toten. 1 ℳ.

**Plitt**, Prof. **G. L.**, *Einleitung in die Augustana.* 1. Hälfte: Geschichte der evangel. Kirche bis zum Augsburger Reichstage. 6 ℳ. 2. Hälfte: Entstehungsgeschichte des evangel. Lehrbegriffs. 5 ℳ 60 ₰.

— —, *Die Apologie der Augustana geschichtlich erklärt.* 4 ℳ.

— —, *Grundriss der Symbolik.* 3. Aufl. herausgegeben von Prof. D. V. Schultze. 2 ℳ 40 ₰.

**Rüling, J.**, *Die Grundlagen des christlichen Glaubens* auf Grund von Franks System der christl. Gewissheit. 1 ℳ 80 ₰.

**Schmid**, Prof. **H.**, *Handbuch der Kirchengeschichte.* 2 Bde. 10 *M.*

**Schmidt**, Dr. **E.**, *Die Figur der Kirche.* Dogmatische Hilfslinien. (Mit 10 Tafeln.) 1893. 2 *M.*

**Schmidt**, Lic. **K.**, *Die Apostelgeschichte.* I. Bd. 6 *M.*

**Schnedermann**, Prof. D. **G.**, *Frank und Ritschl.* Ein erweiterter Vortrag. 1891. 75 *₰.*

— —, *Jesu Verkündigung und Lehre vom Reiche Gottes.* 1. Hälfte: Die Verkündigung Jesu v. Kommen des Kgrchs. Gottes. 3 *M.*

**Seeberg**, Prof. D. **R.**, *Der Begriff der christlichen Kirche.* I. Teil. Studien zur Geschichte des Begriffes der Kirche. 3 *M.*

**Sommer**, Lic. theol. **J. L.**, *Die epistolischen Perikopen* des Kirchenjahres, exegetisch und homiletisch bearbeitet. **3.** verb. Aufl. 8 *M* 40 *₰*, geb. 10 *M.*

— —, *Die evangelischen Perikopen* des Kirchenjahres, exegetisch und homiletisch bearb. 1892. **3.** verb. Aufl. 8 *M* 40 *₰*, geb. 10 *M.*

— —, *Die evangelischen Perikopen* nach der Auswahl von Professor Thomasius exegetisch und homiletisch bearbeitet. 7 *M*, eleg. geb. 8 *M* 50 *₰.*

**Stählin**, Kons.-Rat Lic., *Christentum und heilige Schrift.* 60 *₰.*

**v. Strauss u. Torney**, *Die Wunder im Neuen Testament.* 1893. 80 *₰.*

**Summa**, Kirchenrat Dr., *Hab' acht auf dich selbst und auf die Lehre.* Synodalreden. 1892. 1 *M* 20 *₰.*

**Thomasius**, Prof. **G.**, *Christi Person und Werk.* Darstellung der evang.-luth. Dogmatik vom Mittelpunkte der Christologie aus. **3.** Aufl. bearbeitet von Lic. Winter. 2 Bde. 18 *M*, eleg. geb. 21 *M.*

— —, *Die christliche Dogmengeschichte* als Entwicklungsgeschichte des kirchlichen Lehrbegriffs dargestellt. **2.** Aufl. Nach des Verfassers Tod herausgegeben von Prof. D. Bonwetsch und Prof. D. Seeberg. 2 Bände 22 *M.*, eleg. geb. 26 *M.*

**Wohlenberg**, Pastor Lic. **G.**, *Empfangen vom heiligen Geist, geboren von der Jungfrau Maria.* Eine Schutz- und Trutzschrift der christlichen Gemeinde dargeboten. 1893. 60 *₰.*

— —, *Die Lehre der zwölf Apostel.* 2 *M.*

**Neue Kirchliche Zeitschrift**, in Verbindung mit Geh. Rat D. von Frank und Ober-Kons.-Rat D. von Buchrucker etc. hersg. von Prof. G. Holzhauser. I.—IV. Jahrg. à Qu. 2 *M* 50 *₰.*

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Zahn, Theodor <<von>>, / Zahn, Theodor, / Seeberg, Reinhold,

Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur

Bd.: 5

Leipzig 1893

Exeg. 1230 u-4/5
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11604866-7